Supplément à la « Vie Spirituelle »

Septembre 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Newman et les Pères [1]

II. — A l'assaut de l'anglicanisme

Newman débarque en Angleterre le 9 juillet 1833. Quelques jours après, le 14 juillet, Keble prononce son grand discours sur l'*Apostasie nationale*, qui devait être le signal du mouvement d'Oxford, et le 9 septembre — il y a par conséquent de cela cent ans — le premier tract est lancé. Newman fait chorus avec le *leader* du mouvement. Il est plein d' « une énergie joyeuse et exubérante », rapportée de l'étranger, qu'il n'avait jamais eue auparavant et qu'il n'aura jamais depuis (2). Certes, il croit la position doctrinale de l'Anglicanisme inattaquable. Au point de vue ecclésiastique, il le considère comme une *branche* de l'Église catholique, les deux autres étant représentées par l'Église grecque et la romaine. Au point de vue théologique, il en tient pour la *via media*, sorte de position intermédiaire entre le protestantisme et Rome, d'après laquelle Newman main-

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, juillet-août, Supplément, p. [1].
(2) *Apologia*, p. 43.

tient contre le premier l'autorité de la tradition et des premiers Pères et rejette contre la seconde des doctrines qui lui apparaissent comme des innovations.

Mais ce dont il gémit en fils aimant attaché à son Église par le fond des entrailles, c'est de sa déchéance morale. Rien de plus régulièrement agencé que ses cadres; aucun rouage ne manque à cette hiérarchie héritée du passé. Les pasteurs sont entretenus dans leurs divers ordres par de riches prébendes; le peuple les honore et fréquente les divers offices; chacun paie sa présence aux cérémonies du culte aussi exactement que l'impôt au fisc. Mais, sous ces apparences de vie, quelle mort, du moins quelle langueur! Ces pasteurs bourgeoisement installés dans leurs confortables presbytères ne sont-ils pas de ceux auxquels il est dit dans l'*Apocalypse : Vous êtes comptés parmi les vivants, et en réalité vous êtes du nombre des morts*?

Ils ne se regardent pas comme les successeurs des apôtres, et ils n'ont pas le zèle apostolique. Les fidèles, de leur côté, se cantonnent dans une religion qui, au lieu d'être un culte en esprit et en vérité, ne consiste trop souvent qu'en une démonstration de politesse envers le Dieu de leurs pères. En somme l'Église anglicane n'a plus qu'une vie ralentie. Or la cause essentielle de ce ralentissement, présage de la mort prochaine, c'est, selon Newman, qu'elle a abandonné la tradition et tourné le dos aux sources pures du christianisme antique, pour s'avancer vers les citernes desséchées du protestantisme. Grave erreur s'il en fut, car, écrit notre *oxfordman*, « pour être profond en histoire ecclésiastique, il faut cesser d'être protestant (1) ». Aussi se prend-il à penser que la patristique pourrait utilement contribuer au succès de la cause sainte de la réforme religieuse à laquelle il a résolu de s'employer. Non content de retrouver les vestiges de

(1) *An essay on the development of christian doctrine*, London, Longmans, ed. 1914, p. 8.

l'antique église fondée par le moine Augustin, il veut puiser l'esprit chrétien jusqu'en ses premières sources :

> En contemplant, écrit-il dans l'*Apologie*, le zèle triomphant de l'Église primitive à soutenir le mystère fondamental envers lequel, dès ma jeunesse, j'avais une si grande dévotion, je reconnaissais ma mère spirituelle... Les renoncements de ses ascètes, la patience de ses martyrs, l'irrésistible vigueur de ses évêques, l'essor joyeux de son progrès, m'exaltaient et m'humiliaient. Je me disais : regarde ce trait, et puis cet autre. Pour ma propre Église, j'éprouvais de l'affection, mais aucune tendresse. J'étais épouvanté des perspectives d'avenir qui s'ouvraient devant elle ; j'avais de la colère et du mépris de la voir dans une hésitation qui ne faisait rien. Je me rendais compte que les principes de la Réforme étaient incapables de la sauver. Mais la quitter était une pensée qui ne me traversa pas une fois l'esprit (1).

De son contact avec les Pères et l'Église primitive, Newman espère en somme non point un bouleversement de l'Église anglicane, mais un rajeunissement.

*
* *

« L'*Église des Pères* fut une des premières productions du Mouvement ; elle fut écrite, nous dit Newman, dans le dessein d'introduire les sentiments, les vues et les usages religieux des premiers âges dans la moderne Église d'Angleterre (2). » C'étaient des épisodes tirés de l'histoire ecclésiastique du IV^e^ siècle, pour lequel Newman avait un goût tout particulier :

> Ce siècle, explique-t-il dans les quelques mots qui leur servent d'introduction, fut fertile en événements fameux ; il constitue un drame en trois actes, tous merveilleux et très différents entre eux. Le premier est l'histoire de la

(1) *Apologia*, p. 31.
(2) *Ibid.*, p. 73.

conversion de l'Empire romain; dans le second, l'indéfectible Église de Dieu semble succomber à l'Arianisme; le troisième offre le spectacle d'innombrables barbares se ruant sur l'Empire et la chrétienté. De même que les grandes convulsions terrestres entraînent une quantité de bouleversements partiels et de révolutions locales, ainsi, dans la conduite des sociétés, les décisions prises dans le synode ou dans le camp se répercutent dans chaque église et dans chaque évêché. Le IV[e] siècle a vu les plus grands changements et les vicissitudes les plus surprenantes. La maison des apôtres fut tantôt assombrie par l'esprit du mal et tantôt illuminée d'espérance et d'actions de grâces (1).

C'est précisément à décrire quelques scènes de cet immense drame que va s'appliquer Newman en commençant sa course, nous dit-il, suivant la marche du soleil, de l'Orient vers l'Occident. Les sujets choisis étaient tendancieux. Newman s'attachait à chercher dans le passé de l'Église des enseignements pour le présent. Une série : *Ambroise et Justine, Ambroise et Valentinien, Ambroise et les martyrs, Vincent de Lérins, Jovinien et ses compagnons, les Canons apostoliques* (2), était consacrée à justifier par l'étude du christianisme primitif les titres de l'Église anglicane à la catholicité et à l'apostolicité.

Elles répondaient à différentes idées. Dans *Ambroise et Justine, Ambroise et Valentinien*, Newman défendait, au nom de l'histoire, l'immuable suprématie de l'Église, et combattait en même temps la prétention de l'État à mettre la main sur elle et à la régenter :

C'est dans le dessein de montrer quelle était la puissance de l'Église aux premiers siècles, et que cette puissance

(1) *Historical Sketches*, London, Longmans, ed. 1885, p. 1-2.

(2) Cette série qui, dans l'édition originale de 1840, faisait partie de l'*Église des Pères* en a été retranchée dans l'édition catholique donnée en 1857 comme contenant de trop longs passages de caractère polémique sans intérêt pour des lecteurs catholiques. Elle a été plus tard réimprimée au vol. I des *Historical Sketches*, sous le titre de *Primitive Christianity*, le *Christianisme primitif*.

reposait non point, comme se le figurent les protestants, ou sur des lois humaines ou sur des dotations, mais sur l'enthousiasme populaire, sur le dogme, sur le pouvoir hiérarchique et sur une divine présence surnaturelle, que je vais faire maintenant le récit de certains événements ecclésiastiques qui se passèrent à Milan au cours des années 385-386 (alors qu'Ambroise était évêque et que Justine et son fils ainsi que le jeune Valentinien étaient au pouvoir) (1).

Dans *Ambroise et les martyrs*, il examinait dans tous leurs détails les miracles qui s'étaient produits à Milan au temps de saint Ambroise, afin d'en démontrer la véracité et d'en tirer les déductions qu'ils comportaient :

> Ces miracles, concluait-il, justifient également trois choses : la doctrine catholique de la Trinité, la résistance de l'Église au pouvoir civil et le culte des saints et des martyrs. Donnent-ils quelque appui au protestantisme et à ses adhérents? L'accepterons-nous, oui ou non? Nous retirerons-nous ou avancerons-nous? Nous retrancherons-nous dans le scepticisme sur toutes les matières ou sacrifierons-nous nos prétentions trop enracinées? Laisserons-nous tout à fait de côté notre connaissance des temps passés ou essaierons-nous d'en obtenir une connaissance que nous croyons à tort avoir déjà — la connaissance de la divine vérité? (2)

Dans le *Vincent de Lérins*, Newman analysait le traité de ce dernier sur l'hérésie. Cela, pour justifier l'attitude des premiers Pères en tant que défenseurs du « dépôt » dont parle l'Apôtre à Timothée, attitude qui passait aux yeux de beaucoup de protestants comme opposée à l'esprit pacifique de l'Évangile. Les extraits de Vincent étaient à cet égard fulgurants. « De ces extraits, qui ne sont que des spécimens du traité tout entier, je conclus, remarquait Newman, que Vincent était un bien triste protestant (3). » C'est la même thèse qu'il défend dans

(1) *Historical Sketches*, vol. I, p. 342.
(2) *Ibid.*, p. 375.
(3) *Ibid.*, p. 399.

son *Apollinaire*, montrant que, si l'Église le traita avec les égards qui conviennent, elle ne sacrifia nullement à un vague sentimentalisme les droits intangibles de la vérité :

> Voilà une relation fidèle de la conduite de l'Église à l'égard d'Apollinaire. Personne ne pourra accuser ses docteurs de l'avoir traité avec haine ou âpreté. Toujours ils associent leur tendresse envers sa personne à l'observance consciencieuse de leurs devoirs envers la foi catholique à laquelle nos protestants sont morts ni plus ni moins. Qui maintenant en Angleterre, les membres de la Haute Église exceptés, imaginerait de chasser quelqu'un hors de l'Église pour ce qu'on est convenu d'appeler une simple opinion spéculative et métaphysique? Pourquoi Apollinaire ne pourrait-il pas être considéré comme un *homme spirituel*, n'aurait-il pas *la foi qui justifie*, ne *s'appliquerait-il pas* les mérites du Seigneur, n'aurait-il pas *un intérêt personnel à la rédemption*, ne serait-il pas capable de raconter ses *expériences*, bien qu'elles renferment quelques divagations de son cru sur la nature de l'âme du Seigneur? Mais de telles idées n'auraient point paru acceptables aux chrétiens du IV^e^ siècle qui se conformaient aux anathèmes de la sainte Église et y adhéraient de cœur (1).

Dans *Jovinien et ses compagnons*, Newman essayait de prouver que les efforts du protestantisme pour se chercher des ancêtres dans le passé chrétien, du moins des ancêtres qui fussent en même temps des théoriciens, étaient inutiles. Pour ce qui est du IV^e^ siècle, en particulier, ni Aerius, ni Jovinien, ni Vigilantius, ne pouvaient être considérés comme tels. Ce n'étaient point tant des doctrinaires à proprement parler que des mécontents :

> Je suis obligé de constater, écrit Newman, que leur cas, tel qu'il se présente à nous, ne répond pas au but désiré. La doctrine de ces trois protestants, si l'on veut m'obliger à tout prix à les dire tels, n'a rien après tout que de négatif. Nous savons *contre quoi* ils protestent, mais nous ne

(1) *Historical Sketches*, vol. I, p. 397.

savons pas *pourquoi*. Nous ne savons pas quel système doctrinal ou rituel est celui qu'ils veulent substituer au catholique, ou même s'ils en ont un. Bien qu'ils diffèrent des anciens, ce n'est pas une preuve qu'ils s'accordent avec les modernes (1).

Enfin, par l'examen des *Canons apostoliques*, Newman prétendait démontrer que l'usage reçu par l'Église ancienne témoignait contre le protestantisme en faveur de l'apostolicité. Il fallait opter :

> Si le protestantisme s'est substitué au mot christianisme, alors les martyrs et les évêques de la primitive Église, les hommes qui instruisirent les nations, qui convertirent l'Empire romain, doivent eux-mêmes être instruits, eux-mêmes être convertis. Nous rangerons-nous avec le premier âge du christianisme ou avec le dernier? (2)

*
* *

L'autre série : *Les épreuves de Basile, Les travaux de Basile, Basile et Grégoire, Règne et chute de Grégoire, Antoine dans la lutte, Antoine dans le calme, Augustin et les Vandales, La conversion d'Augustin, Démétrias, Martin et Maxime*, était plutôt d'ordre moral et ascétique.

Pour m'en tenir aux essais sur saint Antoine, Newman prétendait par eux rapprendre aux Anglicans ce qu'était au juste cette vie monastique dont ils n'avaient plus qu'une idée déformée. Sans doute, expliquait-il en mode de prélude, « c'est une grave erreur de supposer qu'il soit nécessaire, pour servir Dieu convenablement, de sortir complètement du monde et de vivre dans la retraite. Le christianisme est vraiment une religion pour tous... (3)». Mais, « bien qu'il n'y ait jamais eu pour les chrétiens

(1) *Ibid.*, p. 411.
(2) *Historical Sketches*, vol. I, p. 442.
(3) *Ibid.*, vol. II, pp. 94-95.

obligation de se détacher complètement du monde et de ses biens, qu'on les ait même détournés d'un détachement aussi absolu, il est certain qu'un tel retranchement est souvent louable, et qu'il devient parfois un devoir ».

C'est malheureusement ce que ne comprend pas le protestantisme, et ici se révèle la courte portée de ses vues : « Humainement parlant, il se présente comme un bien étroit système en ce sens qu'il condamne les élans les plus élevés et les plus nobles, force les hommes à boire, à manger, à rire, qu'ils le veuillent ou non. Au contraire, l'esprit du vrai christianisme est assez large pour réunir riches et pauvres, grands et petits. » Oui ou non, les premiers chrétiens sont-ils d'authentiques... représentants de l'esprit de l'Évangile? S'ils le sont, « c'est bien par cette souplesse et par cette largeur qui sont un sûr garant contre toute exagération, parce qu'elles donnent carrière, dans la mesure possible, aux sentiments et aux mobiles qui pourraient nous jeter dans l'excès, mais en même temps les corrigent, les purifient, les refrènent, les empêchent de s'emporter hors du droit chemin ».

Non, « le catholicisme ne nous impose pas une bigoterie déraisonnable ». Il est la prudence même aussi bien en matière de conduite qu'en matière de foi :

> En face de cela, quelle n'est pas l'intolérance de ceux qu'on appelle *protestants sensibles* ! Le catholicisme est choqué de la tyrannie de ceux qui ne peuvent voir un homme sortir de la banalité sans le taxer de fanatisme. Il ménage les natures ardentes et impétueuses, et leur dit : Mes enfants, vous pouvez tenter tout ce que vous imaginez d'élevé, mais permettez que je vous présente mes conseils qui guideront votre choix. Vous êtes trop soumis pour vous attacher à un but, uniquement parce que c'est vous qui l'avez choisi; vous le recherchez parce qu'il est *élevé*. Vous souhaitez vivre une vie supérieure à celle du commun des chrétiens. Je peux vous enseigner à vivre ainsi sans pourtant tomber dans l'orgueil. Au lieu de cela, le *protestant sensible* s'en tient à son point de vue, s'obstine dans ses

idées, enjoint à chacun d'être identique aux autres, et veut mouler tous les esprits sur son étroit modèle. Quand enfin il a bien tout disposé à son goût, il s'aperçoit que la moitié de son troupeau l'a quitté pour passer aux Wesleyens ou aux indépendants, en cherchant le transcendant et le divin (1).

* * *

Sa thèse ainsi énoncée, Newman place le lecteur pour tout de bon en face de son héros :

Tout lecteur de bonne foi, écrit-il, doit reconnaître qu'Antoine est une figure merveilleuse. Un Anglais le qualifierait d'exalté, et, si Antoine avait été protestant, à notre époque protestante, il serait très probablement devenu un fanatique. Il aurait ardemment désiré une règle de vie plus haute que celle qui est généralement admise dans la société ; il eût trouvé nos cadres trop rigides pour admettre un genre d'esprit hors du commun et une règle de vie qui ne fût pas *comme il faut, confortable, bien posée*, et, dans son ignorance de l'Église catholique, il eût brisé ce qu'il ne pouvait plier.

Il ne s'agit pas ici de savoir si cette impatience est le fait de l'entêtement ou de la suffisance, mais si, au contraire, la résignation à la vie confortable et moderne n'est pas la marque de l'égoïsme et de la paresse, s'il n'est pas des esprits ardents, des imaginations vives, des caractères violents, qu'une forte irritation peut jeter dans l'incohérence, s'il n'est pas de notre devoir de jouer avec eux, et, pour ainsi dire, de ne leur tendre l'hameçon que juste à la longueur voulue, de peur qu'ils ne viennent à s'y enferrer, et si l'Église Établie traite aussi sagement qu'elle le doit de pareilles personnes, alors qu'elle ne leur fournit pas d'occupations, qu'elle ne s'entend pas à les utiliser, qu'elle les laisse courir à leur ruine, en fait des dissidents, les perd, est affaiblie de leur pertes, et finalement les dénonce.

Pour moi, si j'avais aujourd'hui Antoine devant les yeux, je serais tenté, avec mon jugement sec et étroit, avec mon

(1) *Historical Sketches*, vol. II, pp. 95-96.

esprit égoïste et pusillanime, de le tenir pour un exalté. Mais ce que je désire bien indiquer au lecteur, surtout au lecteur protestant, c'est la forme soumise et chrétienne que prit son exaltation, si j'ose faire usage de ce mot. Elle ne fut pas banale, bruyante, déraisonnable et indocile, mais calme, virile, intrépide, généreuse, pleine de loyauté à l'égard de l'Église et de la vérité (1).

*
* *

Newman ne manquait pas, chemin faisant, de tirer de la vie de son héros les enseignements qu'elle comporte :

Ce passage, remarquait-il à propos du texte de la *Vie d'Antoine* où Athanase décrit ses habitudes de piété, est la simple relation d'un fait, mais, en dehors de son caractère historique, il tend à nous présenter la figure parfaite du chrétien de l'époque tel que l'entendaient l'auteur et ceux pour qui il écrivait. Si nous tenons cet exemple pour l'idéal de ce que les protestants appellent la ferveur du temps, qu'ils le comparent à cette sorte de religion où la sécheresse hautaine de l'Église Établie réduit aujourd'hui ceux qui brûlent d'un même enthousiasme. Ils verront combien le christianisme gagna en pureté et en unité à ce système monastique, au lieu duquel nous avons chez nous le méthodisme et la désunion (2).

L'étude se poursuit ainsi sous forme de commentaires historiques adaptés aux besoins présents. En vient-il aux tragiques tentations dont Antoine fut l'objet dans le désert? Newman ne voit rien là que de plausible et qui ne s'accorde avec l'enseignement de l'Évangile :

En réfléchissant à tout cela, si j'étais un protestant impartial, conclut-il, voici comment je jugerais la vie d'Antoine. Je dirais : Il peut y avoir de l'enthousiasme dans un tel homme ; il peut, à de certains moments, se rencon-

(1) *Historical Sketches,* vol. II, pp. 97-99.
(2) *Ibid.,* pp. 101-102.

trer chez lui des exagérations, des conceptions chimériques. Et cependant, il n'est pas impossible que la lutte engagée contre Satan par le Christ, lorsqu'il fut interrogé et assailli par le tentateur, se soit continuée dans l'exemple d'Antoine, qui vivait peu de temps après.

Il importe peu au sujet que nous traitons de définir exactement la nature de l'activité et la présence réelle de l'esprit mauvais sous une forme matérielle, et de faire la part exacte du rêve et de l'imagination. En tout cas, je vois là la racine d'une grande vérité, et j'estime que, de ceux qui admettent quelque chose et de ceux qui nient tout, les premiers sont les plus sages. Je vois Satan effrayé des incursions de l'Église dans son royaume; je le vois dépossédé par le jeûne et la prière, comme il a été prédit; je le vois se retirant pas à pas et faisant ses derniers efforts pour résister. Cette guerre, très différente des conflits ordinaires des sociétés, est très conforme au système de l'Évangile; ce qui y est dit du jeûne et de la prière en fait foi. Notre-Seigneur lui-même passa quarante jours dans le désert; saint Pierre à Joppé et saint Jean à Patmos nous montrent que les règles de ce monde peuvent être providentiellement modifiées, et que le chrétien peut entrer en relations directes avec le monde futur (1).

Non, Antoine, où qu'on le considère : dans la lutte comme dans le calme, n'a rien d'un exalté. Tandis que les exaltés ont en général une allure extravagante, des manières capricieuses, des principes variables et des résolutions changeantes, c'est assurément une recommandation en faveur de notre solitaire que de le trouver grave, viril, réfléchi, d'une exquise politesse ou, comme on dit familièrement, parfait *gentleman* — gentlemanlike — au meilleur sens du mot (2).

Ses pratiques ascétiques, loin de rebuter le moins du monde Newman, ont au contraire d'emblée toutes ses sympathies :

S'il me fallait choisir, déclare-t-il, entre les idées reli-

(1) *Historical Sketches*, vol. II, pp. 110-111.
(2) *Ibid.*, p. 116.

gieuses qui ont obtenu faveur aux différentes époques de notre histoire, je n'hésiterais pas un instant à accorder mes préférences à celles qui font appel au renoncement, inspirent aux âmes un fier courage et le mépris du monde. Oui, cette religion-là, je la préférerais à telle ou telle autre aujourd'hui à la mode, qui dépouille la foi de toute substance, de toute grâce, de toute noblesse et de toute vigueur, qui excuse sa propre complaisance par des raisons d'orgueil spirituel, de confiance en soi ou de souci égoïste de sa tranquillité personnelle. Bref, je la préférerais à ces doctrines amollissantes qui se vantent d'être plus *confortables* que les croyances du vieux temps, de ce temps où les hommes, avec joie, se frappaient constamment la poitrine, imploraient leur pardon, attendaient le jour du jugement comme un événement qui devait se vérifier pour chacun (1).

Le même enthousiasme pour les pratiques ascétiques et pour la vie monastique qui permet de « servir Dieu sans distraction » se lit entre les lignes dans les essais consacrés à Basile et à Grégoire, à Démétrias, à saint Martin, avec cette différence que Newman se contente plutôt ici de laisser parler les faits sans les souligner, comme dans le précédent, par des commentaires développés (2). Le drame de la conversion de saint Augustin, qu'il écrivit pour la même revue, était destiné d'autre part dans sa pensée à ressusciter dans les âmes anglicanes cet amour pour la lumière de vérité et ce souci de la rectitude morale qui avaient cessé de les émouvoir et que le grand Africain portait, lui, dans les moelles.

*
* *

On le voit tout de suite : le ton de ces études était osé et la matière scabreuse. C'était là comme un fruit défendu

(1) *Historical Sketches*, vol. II, pp. 125-126.

(2) Voir cependant les considérations assez étendues par lesquelles Newman, dans son essai sur *Demetrias*, souligne contre le protestantisme la haute antiquité de la vie monastique.

que Newman offrait au lecteur et qu'il convenait de manger en cachette. De fait elles n'arrivèrent à passer dans la revue que péniblement, et par la porte dérobée pour ainsi dire, déguisées sous la rubrique *Correspondance*. Le rédacteur en chef les y relégua sous prétexte « qu'il n'était pas responsable » des opinions de ses correspondants. Dans le cas particulier, il ne voulait pas qu'on lui fît endosser les louanges que Newman prodiguait au christianisme primitif par rapport au christianisme moderne.

Ces études patristiques publiées dans le *British Magazine* en 1833 et au cours des années suivantes furent groupées par Newman en 1840 sous le titre générique d'*Église des Pères* et précédées de cet exergue évocateur tiré du *Cantique* : « *Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens... terribilis ut castrorum acies ordinata...* » Livre charmant où Newman évoque en une série d'épisodes la radieuse vision qui s'est offerte à lui dès l'aurore de sa vie, quand il a commencé à se prendre de goût pour les Pères, à se plonger dans l'étude de leurs œuvres. Ce sont autant de perles rares extraites par la main d'un habile scaphandrier des profondeurs de l'océan patristique et groupées avec amour comme en un écrin.

⁂

Newman, tout appliqué à la restauration catholique de son Église et à essayer de lui infuser cette première sève chrétienne qu'il considérait pour elle comme un élément nécessaire de rajeunissement, libre à ce moment-là de tout scrupule dogmatique, est heureux comme il ne l'a jamais été. Il est tout entier, selon son expression, hors de la coquille où il s'était longtemps maintenu. L'œuvre qu'il a conscience d'avoir à faire l'entraîne et l'enchante :

> Ce fut, écrit-il de ces années-là, au point de vue humain, le temps le plus heureux de ma carrière. J'étais véritable-

ment *chez moi* : *at home*. Dans un de mes ouvrages, je m'étais appliqué les paroles de Bramhall : *Les abeilles, par instinct de nature, aiment leurs ruches, et les oiseaux leurs nids*. Je supposais bien qu'un temps si radieux ne pouvait durer, mais je ne savais pas comment il finirait. Ce fut le temps de l'abondance, et, pendant les sept années de sa durée, je tâchais d'amasser, autant que possible, pour la disette qui devait suivre (1).

Mais toutes les théories, surtout lorsqu'il s'agit d'un retour au passé, ne valent pas en force probante la lecture des textes eux-mêmes. Aussi, en 1836, Pusey annonce-t-il son grand projet d'une vaste traduction des Pères sous le titre de *Bibliothèque des Pères de la sainte Église catholique avant la division de l'Orient et de l'Occident, traduite en anglais*.

Le projet, tout gigantesque qu'il est, prend bientôt corps. Keble et Newman y sont associés. Les volumes seront soumis à l'approbation d'une « société théologique » qui, depuis le 12 novembre 1835, tient régulièrement séance chez Pusey pour lire et discuter les travaux relatifs au Mouvement. Pusey marque le premier numéro de la collection par une traduction des *Confessions* de saint Augustin; à cette traduction collabore sa vaillante femme, heureuse de contribuer dans l'ombre à la grande œuvre de restauration religieuse en secondant son mari à qui ses cours et ses autres occupations laissent peu de temps libre.

On décide que les autres volumes sortiront à raison de quatre par an. Dans cette édition des Pères, Newman se révèle comme un actif collaborateur. Il fait sienne l'entreprise, et s'y donne pleinement, avec le saint enthousiasme qu'il apporte à tout ce qui touche au Mouvement. De cet enthousiasme nous trouvons un témoignage dans sa correspondance : « Lancement de la *Bibliothèque des*

(1) *Apologia*, p. 75.

Pères », lit-on dans le mémorandum de 1836 (1). Au 5 août 1836 :

> Pusey et moi pensons à donner nos noms comme éditeurs communs de la *Bibliothèque des Pères catholiques*, qui consistera en traductions de saint Augustin, de saint Chrysostome, etc., etc... Je suis sûr que rien ne fera couler, comme cette *Bibliothèque*, un flot de théologie. Elle désarçonnera le *Record* (2).

Le 14 septembre 1836, il écrit d'Oriel à Keble :

> Pusey est en train de mettre sur pied la *Bibliothèque des Pères catholiques* (traduite). Lui et moi en sommes les éditeurs; pensez, je vous prie, aux traducteurs (3).

***

Newman prend son rôle de directeur adjoint tout à fait au sérieux : « Nous avons trois volumes de la *Bibliothèque des Pères* sous presse, écrit-il à J. W. Bowden, le 17 janvier 1838. Voilà encore une affaire très préoccupante. » Le 5 septembre, il annonce au même que deux de leurs traductions de Pères l'attendent à son retour. « Je pense, ajoute-t-il, qu'elles nous feront tort tout d'abord. On nous accusera d'avoir choisi des morceaux de bigoterie, de fantaisie, de superstition, puisés dans le *Record* (4). »

Pour ce qui le concerne, Newman écrit en 1838 une préface aux *Catéchèses de saint Cyrille*; en 1839, une autre au *Saint Cyprien* :

> Je pense, écrit-il le 9 janvier à Mrs Mozley, que vous serez intéressé par le volume prêt à paraître sur saint Cyprien. Les traités sur la mort, la patience, l'envie, à Demetria-

(1) *Lett. and corr.*, vol. II, p. 158.
(2) *Ibid.*, p. 183.
(3) *Lett. and corr.*, vol. II, p. 189.
(4) *Ibid.*, pp. 237-238.

nus, et sur la prière du Seigneur, sont particulièrement touchants.

Une lettre du 23 avril au même annonce comme imminente l'apparition du volume en question. Newman est en pleine effervescence de traductions :

> Maintenant que le volume sur saint Cyprien va paraître (dans un ou deux jours), je vais respirer quelque temps. Les Ariens arrivent à leur seconde édition, et je dois les réécrire. Cela me prendra au moins une bonne année (cela ne fut pas fait ; il n'y eut pas de seconde édition — J.H.N.), et j'espère me donner entièrement à ce travail. Au cours de mes lectures, j'ai l'intention de mettre des notes à ma traduction des *Hérésies* de Théodoret, de traduire saint Cyrille *Contre Nestorius* et de finir, si possible, mon édition de saint Denys. Cela heureusement sera dans le sens de mes études et me prendra à peine plus de temps (1).

En 1840, Newman prépare également les commentaires de saint Jean Chrysostome sur les Épîtres aux Galates et aux Éphésiens ; en 1843, les traités historiques de saint Athanase. Indépendamment des préfaces, il traduisit enfin et annota les deux volumes des *Select treatises of S. Athanasius in controversy with the Arians*, publiés en 1842 et 1844.

*
* *

Pusey fondait de grands espoirs pour son Église sur cette entreprise : « Ces publications, expliquait-il, feront sentir aux adhérents réfléchis du Mouvement que les Pères sont derrière eux, et, avec les Pères, cette Église ancienne non divisée, dont les Pères sont les représentants. »

Ces espoirs étaient partagés par les esprits clairvoyants. Le lancement de la *Bibliothèque des Pères catholiques*

(1) *Lett. and corr.*, vol. II, p. 251.

rencontra un chaleureux accueil parmi les membres de l'Église anglicane qui avaient souci de son relèvement. Ils applaudissaient à l'entreprise, dont ils soulignaient l'opportunité, et s'empressaient de souscrire avec entrain :

> Je suis ravi, écrit de Cantorbéry, à Newman, le Rev. Dr. Spry, à la pensée que Pusey, Keble et vous avez mis sur pied des traductions des Pères, et je vous remercie de faire figurer mon nom comme souscripteur de l'ouvrage. Nous avons besoin de cette connaissance complète concernant l'Église, ses privilèges, son caractère, son autorité, toutes choses que les Pères enseignent. Je serais heureux de voir le clergé qui monte étudier à cette école. Si nous ne pouvons pas avoir — et je crains que nous n'ayons pas la chance de l'obtenir — des séminaires théologiques où les vrais principes puissent être inculqués régulièrement, votre excellent travail rendra les jeunes gens capables de les acquérir par eux-mêmes à peu de frais et sans ennuis. J'implore les bénédictions de Dieu sur vos efforts pour la sainte cause (1).

Newman estimait que la *Bibliothèque* en question serait en effet surtout utile au clergé, dont elle pourrait, espérait-il, modifier les idées :

> Il me semble, écrivait-il à Miss Giberne le 24 juillet 1832, qu'un grand bénéfice de notre *Bibliothèque* sera de faire que le clergé lira les originaux, et cela donnera une impulsion générale dans une certaine direction. Cependant d'autres pensent différemment, à savoir que cette *Bibliothèque* peut servir de lecture populaire. La suite décidera seule de la question (2).

* * *

Bientôt l'invisible main à l'ombre bienfaisante de laquelle notre prédestiné — car il se croit tel — a nette-

(1) *Lett. and corr.*, vol. II, pp. 191-192.
(2) *Ibid.*, p. 215.

ment conscience de marcher, lui ménage une autre rencontre qui va cimenter encore son union déjà si intime avec les Pères : celle du *Bréviaire romain*, ce livre à part où la Mère-Église, telle une abeille industrieuse, a déposé en chaque jour de l'année, comme en autant de rayons, le miel épars dans les homélies des Pères.

« Ma connaissance et mon usage du *Bréviaire* », lit-on dans le mémorandum de mars 1836, un « point cardinal » [dans ma vie]. La découverte se fit d'une manière fortuite et avec ce caractère de simplicité et d'apparente indifférence qui est, selon Newman, la marque la plus commune de l'action providentielle :

> Ce fut un hasard apparent qui m'initia à la connaissance de ce monument si admirable et si attrayant de la dévotion des saints. A la mort d'Hurrell Froude, en 1836, on me pria de choisir un de ses livres comme souvenir. Je choisis l'*Analogie* de Butler. Apprenant qu'elle était prise déjà, je parcourais avec quelque perplexité les rayons qui étaient devant moi, quand un ami intime, qui était à mes côtés, me dit : *prenez cela*. C'était le bréviaire que Hurrel avait avec lui à la Barbade. Je le pris donc, je l'étudiai, j'en tirai la substance de mon *tract* sur le *Bréviaire*, et, depuis ce jour, je l'ai sur ma table et m'en sers constamment (1).

***

Newman est en bonne voie. Il ne s'arrêtera plus. Vers 1837, il entreprend de traduire l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury :

> La traduction de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury fut commencée dans les circonstances suivantes : j'aimais Fleury pour une raison que j'expose dans l'*Avertissement*, parce que son ouvrage présentait une sorte de photographie de l'histoire ecclésiastique, sans aucun commentaire.

(1) *Apologia*, pp. 74-75.

Ce simple tableau des premiers siècles contribua beaucoup à ébranler mes croyances anglicanes (1).

Il a pleinement conscience que le goût sans cesse renaissant qui le porte vers les Pères n'est pas un goût quelconque, mais une grâce. *Non omnes capiunt...* même les plus perspicaces de ses amis. « Il n'avait pas le don d'apprécier les écrits des Pères (2) », remarque-t-il à propos de Hurrell Froude. Preuve évidente qu'il estime ce don à sa vraie valeur. Sur la mer agitée du doute où il va se débattre, les Pères seront pour lui comme son étoile polaire. Après avoir dirigé sa marche longtemps incertaine ils le conduiront finalement au port si désiré de la vérité.

Denys Gorce.

(1) *Apologia*, pp. 73-74.
(2) *Ibid.*, p. 25.

Comment Thérèse Neumann souffre et expie pour son prochain

J'ai essayé de mettre en lumière les intentions de Thérèse Neumann et la valeur morale des souffrances qu'elle accepte librement de subir pour autrui.

Cette étude doit être complétée par l'analyse *objective* de ces phénomènes de substitution : je tâcherai de préciser leurs formes et leurs effets.

I. — Souffrances physiques pour les malades.

Ce qui frappe d'abord, c'est la multitude et la diversité des maux subis par Thérèse. — Parmi ces souffrances pour autrui, les unes sont principalement physiques. Les autres sont surtout intérieures et spirituelles. D'autres enfin sont mixtes : pendant que son corps se tord de douleur, son âme est en proie à la tentation, à l'angoisse intérieure, au sentiment de l'abandon de Dieu, bref à des sortes de purifications passives en faveur et au profit du prochain (1). Cette diversité est en rapport manifeste

(1) Fahsel lui disait un jour, à propos de ces intimes souffrances : « Mais, Resl, tu as pourtant une consolation durant de telles agonies intérieures. Tu sais bien qu'elles vont finir et que le Sauveur te réjouira d'une joie d'autant plus vive. » Elle lui répondit : « C'est justement cela : il m'enlève aussi ce souvenir. » Elle rejoint ainsi, sans le savoir, l'enseignement de saint Jean de la Croix. La douceur des hautes joies de la contemplation vient du sentiment qu'elles

avec celle des personnes pour qui elle pâtit et et la variété des misères qu'elle doit soulager. Et il semble que nous soyons en présence d'une sorte de transfert, ou, du moins, d'une participation mystérieuse de ces maux. La compassion au prochain découle de la compassion au Sauveur.

S'agit-il de soulager un malade, d'aider un mourant, de lui adoucir physiquement la mort, on comprend que la souffrance de substitution soit exclusivement ou principalement physique et rappelle, par ses symptômes, la maladie de l'intéressé.

Dans le chapitre sur les maladies spéciales des stigmatisés, le Dr Imbert-Goubeyre écrit, après avoir cité le cas de Florida Cevoli, qu'elle délivra son confesseur d'un mal terrible, en demandant à Dieu de le souffrir pour lui.

Ces transferts miraculeux ont été fréquents. Catherine Emmerich en est le plus bel exemple connu. Sa vie se passa à souffrir pour l'Église et à la place d'une foule de patients (1).

Catherine, dit le P. Wegener, postulateur de sa cause, ne se chargeait pas seulement des maladies spirituelles de son prochain, mais, poussée par sa charité sans bornes, elle prit aussi sur elle des maux physiques et des dangers corporels qui menaçaient les autres. En ces occasions elle se trouvait subitement atteinte de la même maladie et des mêmes dangers dont elle délivrait les autres... Un habitant de Dülmen,

dureront toujours. Le plus dur des épreuves passives, c'est l'impression dont on ne peut se défendre qu'elles seront sans fin.

« Ce que l'âme dolente ici sent le plus, c'est qu'il lui paraît clair que Dieu l'a rejetée, et que, l'ayant en horreur, il l'a précipitée dans les ténèbres. C'est pour elle grave et pitoyable peine de croire que Dieu l'a abandonnée... Car vraiment, quand cette contemplation purificatrice l'oppresse, l'âme sent très vivement ombre de mort, et gémissements de mort, et douleurs d'enfer, consistant à se sentir sans Dieu, châtiée, rebutée, et indigne de lui, et à le croire courroucé. Tout cela elle le sent. Et le pire, c'est qu'il lui semble que c'est pour toujours. » (*Noce oscura*, lib. II, ch. VI, Silverio, p. 427.)

(1) *La Stigmatisation*, t. II, p. 130. Lire tout le chapitre. Il est capital pour la question qui nous occupe dans le présent article.

qui souffrait d'une violente névralgie, en fut délivré sur les instances de Catherine, qui subit les douleurs à sa place. Elle demanda pour elle les douleurs d'une personne à qui on avait dû enlever un fragment de l'os crural; et, en effet, elle fut affectée des mêmes douleurs. Le père d'un enfant atteint d'une ophtalmie dangereuse lui demanda son intercession; elle consentit à se charger du mal et à l'instant ses yeux s'enflammèrent et la firent souffrir pendant huit jours (1).

Plus près de nous, Theresa Helena Higginson présenta, au moins exceptionnellement, des faits analogues :

Un jour elle rentra à la maison, souffrant visiblement d'une crise d'esquinancie. Interrogée, elle déclara qu'elle avait prié pour être malade à la place d'une pauvre mère de famille accablée de travail (2).

A la lumière de ces faits — et il y en a bien d'autres —, la diversité des souffrances, chez Thérèse Neumann, s'explique fort bien; ces souffrances reproduisent et imitent celles des malades et des mourants qu'elle sait secourir (3).

S'agit-il d'expier des péchés extérieurs, où le corps et

(1) *Vie d'Anne-Catherine Emmerich,* l. IV, ch. VIII, p. 318.

D'autres faits, cités par l'auteur, témoignent de son pouvoir merveilleux de délivrer autrui du danger de mort et d'arrêter des criminels s'apprêtant à commettre des forfaits. Aux reproches qu'on lui faisait d'augmenter ses souffrances en prenant sur elle les misères d'autrui, elle répliqua : « Qu'on dise ce qu'on voudra, je sais que j'accomplis la volonté de Dieu en agissant ainsi, car Dieu m'appelle à ces œuvres de miséricorde. A l'âge de quatre ans déjà, j'éprouvais une telle compassion pour le prochain que je demandais déjà alors de pouvoir souffrir pour les autres. » (*Ibid.*, p. 320.)

(2) « She came home, one night obviously suffering from a severe attack of quinsy and when questioned, owned that she had prayed to be allowed to have malady in place of a poor hardworker mother. » (*Theresa Helena Higginson,* by Cecil Kerr, p. 25.)

(3) Cette œuvre de miséricorde extraordinaire, en outre, a valeur de signe. Relativement facile à constater, il semble que Dieu la permette, ou plus exactement la veuille, et la fasse, pour rendre acceptables les témoignages relatifs à d'autres souffrances substitutives dont l'efficacité échappe à l'expérience humaine.

les membres ont une part importante, par exemple des fautes d'intempérance, il n'est pas si étrange, et on conçoit sans peine que la souffrance physique d'expiation atteigne la gorge ou l'estomac, se manifeste par des efforts pour vomir et d'autres particularités comme dans les faits déjà mentionnés (1).

Il y aurait, dans cette analogie de la souffrance expiatoire avec le péché à expier, une imitation du mystère de la Passion : Jésus est atteint dans tous ses sens, souffre dans tous ses membres, parce que l'homme fait servir tous ses membres au péché et cherche, au mépris de la loi divine, les voluptés de tous les sens (2).

Mais le péché, même extérieur, a son principe dans la volonté. Toute expiation du péché semble devoir être dès lors, au moins pour une part notable, une souffrance d'âme (3).

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, juillet-août, p. [24].

D'après Fahsel, pour ne citer qu'un exemple, il est arrivé à Thérèse, au cours de voyages en automobile, de désigner une maison et de dire : « Ici on pèche. Je veux l'expier. » Et elle tombait en proie à de vives souffrances : un froid de glace et des douleurs d'entrailles. Il s'agissait d'expier des fautes contre la chasteté, malheureusement trop réelles, on en eut parfois la preuve.

(2) « Votre miséricorde, prie sainte Catherine de Sienne, n'a pas voulu que l'Agneau immaculé rachetât la race humaine seulement avec une goutte de son sang, ni par la souffrance d'un seul de ses membres, mais par le sang et la passion de tout son corps, afin de satisfaire pour toutes les offenses que la race humaine avait commises contre vous... Parmi les créatures, les unes vous offensent par les pieds, les autres par les mains, celles-ci avec la tête, celles-là avec d'autres membres du corps. Il n'est pas un organe du corps humain qui n'ait servi contre vous d'instrument de péché. » (*Oraisons*, Éd. Art Catholique, p. 154.)

(3) « D'autre part, toute faute a son principe dans la volonté, sans laquelle il n'y aurait pas de péché. La volonté contient donc véritablement tout le corps, et le corps de l'homme tout entier vous offense par la volonté. Voilà pourquoi vous avez voulu tout le corps et tout le sang de votre Fils pour la satisfaction, afin qu'elle fût pleine et entière, par la vertu de la nature divine infinie unie à la

Il est indiqué que les tentations contre les préceptes et les vertus, spécialement transgressés par les coupables, y jouent un rôle et en forment une part importante. C'est réparer la faiblesse de ceux qui succombèrent que de résister victorieusement au tentateur qui triompha d'eux. Les péchés de l'esprit — contre la foi, l'espérance et la charité — plus graves que ceux de la chair, seront vraisemblablement expiés par des épreuves intérieures rappelant certains aspects des « nuits passives » des sens et de l'esprit. Ces nuits sont ordonnées, en effet, selon saint Jean de la Croix, à la purification des trois vertus théologales, à leur dégagement de tout alliage humain et à la totale divinisation des facultés qui en sont les sujets respectifs : l'intelligence, la mémoire et la volonté (1).

La conversion d'incrédules jusqu'alors ignorants des exigences morales de la foi, et mal défendus des séductions du monde par la fragile honnêteté naturelle, semble devoir être achetée par des épreuves aussi diverses que les âmes à convertir, aussi complexes que leurs besoins. Et pareillement la conversion *in extremis* de baptisés apostats ou ayant vécu dans l'indifférence et la négligence de tous leurs devoirs. Ils doivent être, tout ensemble, aidés à supporter l'agonie de la chair et préparés au brisement qui ouvre le cœur à l'amour.

De là sans doute chez Thérèse la variété des expiations destinées aux pécheurs, aux incrédules et aux mourants.

La gravité du mal physique à partager ou à prendre, la

nature humaine finie. O Verbe éternel, Fils de Dieu, pourquoi avez-vous éprouvé dans votre âme une douleur parfaite de la faute, alors que vous n'avez jamais connu en vous-même le venin du péché... O Amour ineffable, vous avez voulu satisfaire non seulement corporellement, mais spirituellement, comme l'homme avait fait servir et son corps et son âme à la faute qui vous offensa. » (*Oraisons*, Éd. Art Catholique, p. 155.)

(1) Sur cette division tripartite des facultés spirituelles, chère à saint Augustin et très en faveur chez les mystiques, cf. J. Maritain, *Distinguer pour unir...*, p. 655 ss., II[e] partie, ch. VIII, § 17.

qualité et le nombre des péchés à expier, les dispositions diverses des pécheurs à convertir, leur responsabilité totale ou atténuée, leur résistance obstinée ou déjà à moitié vaincue, leur refus de la grâce, les effets plus ou moins désastreux de leurs chutes, entrent en jeu, semble-t-il, pour déterminer la nature, l'intention et la durée des souffrances de remplacement et d'expiation. On ne doit d'ailleurs pas chercher ici des équations mathématiques (1), mais des correspondances et ressemblances morales (2). Sans compter que l'élément capital est, chez la compatiente, l'ardeur même de son amour, et, de la part du Sauveur qui lui donnerait à porter en totalité ou en partie les peines du prochain, sa toute libre volonté (3).

(1) Thérèse Neumann est la disciple de sainte Thérèse de Lisieux, dont le cardinal Bourne disait : « Nous l'aimons, parce que dans nos relations avec Dieu elle a supprimé les mathématiques. »

(2) A cet égard, comme le remarque justement Huysmans (*Sainte Lydwine de Schiedam*, p. 90), les rapprochements établis par le P. Schmœger (*Vie de Catherine Emmerich*, ch. XIV) entre chacune des souffrances de Lydwine et les maux de la sainte Église, sont singulièrement tirés par les cheveux et un tantinet même cocasses. » Il paraît plus exact et plus simple de ne rien spécifier et de s'en tenir à cette indication générale que Lydwine expia, par des maladies, les fautes des autres.

(3) Sainte Catherine de Ricci souffrit pour convertir certains pécheurs, leur épargner l'enfer ou les délivrer du purgatoire, des *douleurs d'une extrême intensité et de très longue durée*. Cf. Bayonne, *Sainte Catherine de Ricci*, t. I, ch. XVI.

Elle obtint par exemple qu'un condamné du Prato qui blasphémait Dieu parût sur l'échafaud avec la résignation et la foi en Jésus-Christ du bon larron sur la croix. S'étant offerte pour acquitter la dette de ce malheureux selon toutes les rigueurs de la justice, elle fut condamnée à souffrir, *pendant trois années consécutives*, des douleurs d'une violence surhumaine. Au moment où ces douleurs atroces commencèrent à la saisir, Dieu lui fit entrevoir le mouvement de sa grâce qui pénétrait en même temps dans l'âme du voleur endurci, et qui lui apportait, avec le repentir, la miséricorde et le pardon divins.

Sainte Catherine de Sienne souffrit beaucoup à la place d'Andrea Taddino de Bellanti, dont elle avait obtenu ainsi la conversion *in extremis*. Les douleurs d'entrailles qui furent la rançon du purga-

II. — Conversions obtenues par la souffrance

A défaut d'un recensement chronologique ou logique des faits, voici quelques exemples propres à illustrer ces considérations. Elles peuvent paraître déduites à priori et taillées sur mesure. Mais c'est l'étude et l'ensemble des faits et des témoignages, rapportés ou omis ici, qui les a suggérées, en faisant remonter, par une induction qu'on espère suffisante, au principe dont elles découlent et qui en donne l'intelligence.

D'abord la conversion d'un libre-penseur.

En avril 1929, Thérèse était à Eichstätt, auprès de sa sœur, en service chez le professeur Wutz. Elle dit un jour à son hôte : « Ce soir, il ne faudra pas vous frapper. Je souffrirai énormément. » Et, en effet, elle eut de telles souffrances spirituelles (1) que leur contre-coup physique semblait menacer sa vie. Elle communia en extase et même, si l'on en croit le témoignage de Fahsel, d'une manière doublement extraordinaire (2). Puis elle annonça,

toire de son père durèrent *depuis la mort de celui-ci jusqu'à la fin de sa vie.*

Quant à Anne-Catherine Emmerich, dont la vie, nous l'avons rappelé, fut un long martyre d'expiation des péchés qui se commettaient alors dans toute l'Église, elle souffrit spécialement pour son vieux bienfaiteur et ami, l'abbé Lambert, pendant *les trois derniers mois* qu'il vécut. Elle lui obtint une mort très paisible, et presque aussitôt le vit au ciel.

(1) Pour le décrire, Fahsel renvoie à ce qu'il a dit de la purification passive de l'esprit, d'après saint Jean de la Croix.

(2) On avait conservé une hostie dans une chapelle voisine en vue de sa communion du lendemain. Pour la réconforter dans sa souffrance, on voulut lui donner la communion au cours de la nuit et on se disposait à aller chercher le Saint-Sacrement. Mais elle entra subitement en extase, prit l'attitude et le comportement, fit les gestes qu'on observe chez elle quand elle communie en cet état. Elle entra en repos extatique, et se désignant, comme elle le fait alors souvent, à la troisième personne, déclara : « Elle a reçu le

en repos extatique, qu'un protestant viendrait prochainement de Berlin à Konnersreuth et qu'elle devrait s'entretretenir avec lui. Huit jours plus tard, le 5 mai, au cours d'un nouveau repos extatique, elle déclara que le protestant en question viendrait ce même jour à Konnersreuth et qu'elle devait rentrer à la maison. On la reconduisit en automobile. Elle arriva le soir et avertit incontinent le curé — fort étonné qu'elle connût cette visite — qu'elle verrait le visiteur le lendemain. Celui-ci était en effet arrivé dans la journée. Sceptique sur les faits de Konnersreuth, il avait néanmoins voulu y venir pour y faire la connaissance de Thérèse. Déçu d'apprendre qu'elle en était absente depuis plusieurs jours et qu'on n'attendait pas sitôt son retour, il voulait repartir dès le lendemain matin quand on vint l'avertir qu'il pourrait la voir. Dans la suite il revint plusieurs fois à Konnersreuth. Un jour, il fut témoin d'une communion extatique de Thérèse, qui lui dit, en état de repos surnaturel : « Tu ferais une grande joie au Sauveur si tu te faisais catholique, mais, d'abord, veille à ce que ta femme soit aidée dans son ménage, sinon tu ne la garderas pas longtemps. » Elle le mit en rapport avec l'abbé Fahsel.

Le lundi de Pâques 1930, raconte celui-ci, j'étais à Konnersreuth avec Thérèse, dans sa chambre; elle me dit : « N'avez-vous pas déjà reçu à Berlin la visite d'un

Sauveur. Allez voir, l'Hostie a disparu du tabernacle. » En fait, assure Fahsel, l'Hostie n'y était plus. Cet auteur raconte un autre fait bien extraordinaire : Lui-même un jour s'apprêtait à communier Thérèse quand il vit une hostie sur sa langue. Je reviendrai sur ces faits. Ils ne paraîtront pas inouïs au lecteur familier avec la vie des saints, en particulier des stigmatisés. Cf. Imbert-Goubeyre, *La Stigmatisation*, t. II, ch. XXIV : Communions miraculeuses, pp. 407-432. Celles de sainte Catherine de Sienne sont particulièrement bien attestées et célèbres. Mais il y en a un grand nombre d'autres et les modalités en sont extrêmement variées. Le diable les a parfois singées. Les « communions miraculeuses », renouvelées à n'importe quelle heure du jour, de Palma Mattarrelli paraissent bien être l'œuvre du Malin. Cf. P. Thurston, *The Month*, octobre 1919, pp. 298-300.

monsieur B. de Licheterfeld-Ost? » Comme je ne me rappelais pas, elle demanda un annuaire et me donna l'adresse exacte, ajoutant : « C'est un libre-penseur, mais le Sauveur l'aime. *J'ai déjà souffert pour lui.* Il faut aller le voir et causer avec lui. Vous comprenez ? » Causer voulait dire : s'entretenir de choses religieuses. Quand Fahsel le vit pour la première fois, il était encore libre-penseur, et revenait même d'une incinération où il avait prononcé un discours. Il raconta à son interlocuteur qu'il s'était longtemps occupé de philosophie et de bouddhisme et qu'il ne voyait dans le Christ qu'un sage à la manière de Zarathoustra, de Bouddha, de Pythagore ou de Socrate. Il était si loin de croire qu'il avait éloigné ses enfants de tout enseignement religieux. Or il arriva que ceux-ci, tour à tour, tombèrent gravement malades. Chaque fois, en désespoir de cause, lui ou sa femme, catholique, mais fort tiède, finirent par recourir à Thérèse. Elle se déclarait toujours prête à prier pour le jeune malade qui guérissait aussitôt d'une manière inexplicable. M. B. fut extrêmement frappé. Il reçut la foi, résolut d'entrer dans l'Église et de faire élever ses enfants dans la religion catholique. Il fit part de sa résolution à Thérèse, qui, ne le trouvant pas mûr, lui conseilla d'attendre encore pour faire le pas décisif. C'est dans le courant de l'été, au début d'août, qu'il fit son abjuration. Venu à Konnersreuth avec sa femme et ses quatre enfants (1), il se confessa et fit sa première communion, accompagné à la sainte table par tous les siens. Peu après, se trouvant chez Thérèse, celle-ci, en état de repos extatique, lui révéla, à sa grande stupeur, deux fautes de sa vie passée, auxquelles il n'avait pas pensé en confession (2). Il se troubla, craignant de s'être mal confessé.

(1) Le traducteur de von Lama a mis « quatorze »!

(2) Comme sainte Catherine de Sienne rappelait à Nicolas de Saraceni la faute secrète qu'il avait commise autrefois en Apulie et qu'il avait de bonne foi oublié de confesser. (*Vie*, par Raymond de Capoue, 2e partie, ch. x.)

Thérèse le rassura : « Ne t'examine plus maintenant : *Nun schau dich nicht mehr*. Tout est pardonné, mais tu dois savoir que tout se sait. » Depuis lors, assure Fahsel, Thérèse souffre pour lui de temps en temps des épreuves d'ordre spirituel, qui correspondent, on a pu l'établir, avec des moments pour lui plus difficiles de tentations et de combat (1).

La conversion de Benno Karpeles est un frappant exemple de l'efficacité des souffrances causées par les visions de la Passion et du zèle avec lequel Thérèse les offre pour obtenir à d'autres la grâce, entre toutes précieuse, de la foi. Fahsel, sans nommer l'intéressé, la raconte à peu près ainsi (2) :

« Un vendredi matin, je la visitai avec un Israélite, jadis écrivain, de tendance socialiste et devenu commerçant aisé. Nous n'étions pas depuis trois minutes dans la chambre que la main de ce visiteur, — il la tenait devant sa bouche, — se mit à trembler avec une violence extraordinaire. Après la vision, nous restâmes seuls : le curé, cet homme et moi, près de Thérèse. Soudain, dans l'état de recueillement elle tendit la main droite dans la direction de notre compagnon et dit : « Tu sais, il y en a un là qui ne possède pas encore le Sauveur. Mais il est bon et il veut aller au Sauveur. Et le Sauveur aussi le veut. » Nous sortîmes quelques minutes après. Je remarquai, à ma grande surprise, que le visiteur ainsi désigné titubait et s'appuyait fortement à la rampe en descendant l'escalier. Dehors il exprima le désir de rester seul et s'éloigna très ému. Nous revînmes. Après la dernière vision, nous restâmes de nouveau tous les trois dans la chambre. Durant l'état de recueillement, nous parlâmes, l'un après l'autre, à Thérèse. Quand vint le tour de notre

(1) J'ai reconstitué cette histoire surtout d'après Fahsel qui ne la raconte pas dans l'ordre chronologique et en parle à plusieurs endroits de sa brochure, p. 15, p. 90, surtout pp. 96-98.

(2) Fahsel, pp. 100-102.

Israélite, elle lui dit, avec un accent inexprimable : « Tu cherches, tu cherches, tu te tourmentes, mais tu n'es pas content. Tu as beaucoup et tu n'es pas encore content. Si tu avais le Sauveur, tu aurais une grande joie. Alors tu aurais tout. » Bouleversé, il lui demanda : « Resl, comment arriverai-je à la foi? Comment m'y prendre? » « Tu sais, répondit-elle, le Sauveur le fait déjà. Tu n'as pas beaucoup à faire. Tu dois seulement avoir bonne volonté. » Et elle répondit à diverses objections.

« Le lendemain, l'Israélite alla voir le curé et lui dit : « Monsieur le Curé, je ne vous dis pas : Merci, mais, pour la première fois de ma vie : Loué soit Jésus-Christ. » Et il me dit à moi-même : « Je n'avais pas ri depuis trois mois. Aujourd'hui, j'ai ri de nouveau pour la première fois. Il y a en moi une joie intérieure que je ne connaissais pas. Cet après-midi en me promenant c'était comme si le Christ marchait constamment devant moi. » Je lui parlai de son émotion et du tremblement de sa main droite. Il avoua ne pouvoir pas s'expliquer naturellement ce phénomène. L'image sanglante de Thérèse ne lui avait pas produit d'impression pénible ou terrifiante. Au contraire, il s'était senti attiré vers elle. Il n'avait encore eu, de sa vie, une certitude comme celle avec laquelle il me disait : Il s'est accompli un miracle. Thérèse avait offert ses souffrances de ce vendredi pour lui. Mais il ne le savait pas quand il fut bouleversé devant elle en extase. »

III. — Souffrances expiatoires pour des agonisants

Voici maintenant deux cas de souffrances expiatoires pour des agonisants qui avaient en même temps besoin de conversion.

En janvier 1930, du 13 au 18, Thérèse eut une forte grippe, une grave fluxion de poitrine. Elle les offrit

pour une malheureuse fille âgée de 31 ans, d'une famille de cultivateurs rhénans qui, victime, dès l'âge de 14 ans, d'un prêtre dévoyé, avait perdu la foi et était malade à la mort. Thérèse partageait toutes ses souffrances, en proie à une soif insupportable, — mais sans rien prendre de ce qu'on lui apportait, — sujette aussi à une forte fièvre, à de violents maux de dents. Elle souffrit en outre les plus rudes tentations, et eut besoin, pendant trois nuits, d'être spirituellement réconfortée et assistée. A la fin elle participa à la dernière agonie de la mourante et parut mourir elle aussi, le matin du 18 janvier. Elle annonça qu'une lettre apporterait bientôt la nouvelle que la morte s'était repentie et avait reçu les derniers sacrements. La lettre arriva bientôt en effet (1).

Le 25 juillet, Thérèse (comme cela lui arrivait souvent à cette époque) fut très malade. Elle vomit du sang et des glaires. Exténuée, elle se mit au lit. De nouveau elle dut vomir. A son grand effroi, il lui sembla que l'hostie reçue le matin lui remontait dans la gorge. Elle essaya de la retenir, mais en vain, et finalement la recueillit dans le mouchoir propre dont elle s'était munie. Très douloureusement émue, elle pria sa sœur Grescencia d'aller chercher le curé. Celui-ci ne savait trop que faire. A la demande de Thérèse, il courut chercher l'abbé Härtl pour aviser avec lui. Les deux prêtres revinrent ensemble et virent, sur le mouchoir blanc, l'hostie entière et légèrement tachée de sang. Thérèse tremblait de tout son corps. Dans un flot de larmes elle se lamentait : « O Sauveur! tu es là maintenant. Pourquoi m'as-tu quittée? Si seulement je savais ce que j'ai fait? Je n'y suis pour rien. Que dois-je faire maintenant? Dites donc quelque chose, vous autres. »

Le curé conférait avec le vicaire : on pourrait brûler l'hostie. Mais l'abbé Härtl se rappela l'avertissement

(1) Von Lama, *K. J.*, 1930, p. 117.

donné la veille par Thérèse en état de repos extatique : « Demain il y aura un petit émoi, mais il ne faudra rien brûler. » En tout cas, dit-il, nous savons qu'il ne faut rien brûler.

Thérèse priait toujours. Au bout d'un assez long moment, elle se redressa, comme au début d'une vision, et se mit à regarder devant soi de haut en bas, comme elle fait en extase, quand on lui apporte la sainte communion. Un instant après, elle ouvrit la bouche, comme pour communier. Le curé eut l'idée d'élever le mouchoir, qu'elle tenait dans ses mains, à proximité de sa bouche. Tout d'un coup l'hostie fut sur ses lèvres et disparut en elle sans qu'on pût remarquer aucun mouvement de déglutition. Thérèse retomba doucement sur ses oreillers et l'état de repos extatique commença. Elle dit aussitôt : « Le Sauveur est de nouveau en Resl. » Puis le repos terminé : « Ah! le Sauveur est encore en moi, je le sens. » Et, toute débordante de joie, elle priait les personnes qui l'entouraient de remercier avec elle Notre-Seigneur de sa bonté.

Ces douloureux vomissements étaient une souffrance d'expiation pour une jeune fille qui se mourait de la tuberculose. L'année précédente, pour accompagner une personne âgée, elle était venue à Konnersreuth en assez mauvaises dispositions et sans se convertir. Au contraire elle devint plus impie et continua ou se mit à commettre d'affreux sacrilèges (1). Plusieurs fois, elle alla communier, retira l'hostie de sa bouche, la mit dans son mouchoir, pour la montrer ensuite à des officiers et faire avec eux des gorges chaudes du mystère eucharistique. Maintenant elle allait mourir, consumée par la tuberculose, et sans repentir. Pour lui obtenir la grâce d'une pénitence *in extremis*, Thérèse, informée de ses péchés et de son état (on ne dit pas comment), prit sur

(1) Je ne puis pas dire si elle en avait déjà commis de semblables avant ce voyage.

soi les douleurs d'agonie et l'expiation des sacrilèges de cette malheureuse. La souffrance spirituelle d'avoir perdu momentanément la présence sacramentelle du Sauveur, par ce vomissement incoercible de l'hostie, figurait extérieurement le sacrilège à expier, comme les douleurs physiques rappelaient le mal qui emportait la mourante. Les souffrances de Thérèse ne furent pas vaines. On apprit que la pauvre fille s'était confessée et avait rendu le dernier soupir munie des sacrements de l'Église (1).

IV. — Expiations pour les défunts

L'expiation pour les âmes du Purgatoire, dont les souffrances, puisqu'il s'agit d'âmes séparées, sont exclusivement spirituelles (quoique les créatures physiques puissent servir à leur purification), consistera surtout, vraisemblablement, dans le désir douloureux de Dieu, le tourment de son absence, la soif et l'impatience de le voir, avivés par la lumière de la contemplation et les touches du divin amour. Elle pourra aussi comporter une part de souffrances physiques évoquant ou symbolisant les fautes pardonnées, dont ces âmes subissent la peine temporelle. C'est bien ce que nous constatons chez Thérèse (2).

Les témoins, spécialement les prêtres, l'abbé Naber,

(1) Fahsel, pp. 98-100.

(2) On sait que Thérèse donne parfois des assurances sur la durée du purgatoire et la délivrance accomplie ou prochaine de certaines âmes, même lorsqu'elle ne souffre pas spécialement pour elles. Voir par exemple son entretien avec le P. Grewe, dans von Lama, K.J. 1930, pp. 51-52; trad. fr., pp. 67-68. Disons en passant l'idée qu'elle se fait de l'application du fruit de la messe aux défunts : « Les messes célébrées sur la terre ne sont pas perdues. Le Sauveur y fait participer les âmes selon les mérites qu'elles ont acquis sur la terre. *Der Heiland teilt sie aus nach dem Verdienst der Seelen auf Erden.* » Les *Salmanticenses* disent : « Per respectum ad devotionem et dispositionem quam homo habuit in morte, vel mortis proximus. »

dont certaines déclarations sont rapportées par von Lama et l'abbé Fahsel, insistent sur la tristesse indescriptible, l'intense désir d'aller trouver le Sauveur, la langueur d'amour, qui constituent le fond des expiations de Thérèse pour les défunts.

« Le curé, écrit von Lama, nous raconta comment Thérèse souffre pour les âmes du Purgatoire. Des douleurs corporelles terribles se manifestent surtout dans les plaies stigmatiques. Mais ce qu'il y a de plus bouleversant, c'est la souffrance qu'elle ressent dans son âme. Elle souffre continuellement ce désir infiniment ardent qu'éprouvent les âmes du Purgatoire pour le ciel et pour Dieu. Des heures durant, elle pousse sans interruption des cris d'anxieux désirs : « Sauveur, prends-moi et que je sois avec toi! » Cette souffrance d'âme est souverainement saisissante. Le curé lui-même ne peut en supporter longtemps le spectacle (1). »

La description de Fahsel rend le même son. Il a entendu ce cri où passe toute l'ardeur du désir de Thérèse et qu'elle répète sans cesse : « *Heiland! zu Dir.* Seigneur, à Toi! »

Il la montre se tordant les mains à peu près comme pendant l'extase mimique des visions de la Passion. Il note pareillement que certaines particularités dans l'attitude de Thérèse trahissent la nature des fautes dont la purification retient au Purgatoire les âmes pour qui elle expie. Souffrant un jour pour une personne avare, elle disait, comme une avare : « Où sont toutes mes affaires? Tout s'en va à la ruine! On passe de la plume à la paille! » — Une autre fois, souffrant pour une âme qui avait péché par impatience, elle répétait cette formule impatiente : « *Dös mag i net.* Cela, je ne peux pas (le supporter) (2) », pour revenir bien vite d'ailleurs à ses ardentes aspirations vers le ciel et crier, quand elle vit

(1) *K. J.*, 1930, p. 52 ; trad. fr., p. 68.
(2) Fahsel, p. 104.

l'âme délivrée entrer dans la gloire : « *Mit! Mit!* Emmenez-moi! Emmenez-moi! »

Parmi les faits de cet ordre nous voyons des expiations pour les défunts de sa famille, en particulier un oncle maternel, mort depuis soixante ans (1); pour des âmes qui lui furent spécialement recommandées : par exemple, celle d'un prêtre mort depuis trente ans, celle du P. Schleinkofer, pour qui, ayant d'abord refusé de l'aider, elle joignit ensuite ses souffrances aux suffrages et aux messes des prêtres (2); pour d'autres défunts avec qui elle n'avait aucune relation spéciale.

Les divers biographes de Thérèse affirment, sur sa foi, que, l'expiation terminée, l'âme purifiée lui apparaît, la remercie et l'informe de son entrée au ciel. L'apparition aurait lieu sous forme de rayon lumineux. Elle entendrait la voix.

Assurément ces expiations pour les défunts sont spécialement mystérieuses. Leur efficacité échappe à l'expérience humaine et ne peut être connue que par une révélation, dont l'authenticité est un nouveau problème. On ne peut donc attester cette efficacité qu'en ajoutant foi aux dires de Thérèse sur la révélation qu'elle en reçoit. Sa sincérité n'est pas en question. Mais il s'agit de la vérité de ce qu'elle croit.

Si c'étaient là des faits inouïs en hagiographie, il faudrait beaucoup se défier, encore que Dieu ne soit pas lié à répéter toujours les mêmes faveurs et puisse toujours en accorder de nouvelles, non encore cataloguées dans les traités de mystique. Thérèse l'a dit, en termes parfaits. Mais il s'en faut bien que de telles expiations et révélations soient sans précédents. D'abord, il en est de célèbres dans

(1) Elle annonça à des visiteurs, le 27 juillet 1928, qu'elle allait beaucoup souffrir jusqu'à 10 heures du soir. « — Pour qui souffrirez-vous? — Pour mon grand-oncle maternel, qui est déjà depuis soixante ans au Purgatoire. Il sera délivré aujourd'hui. Le Sauveur me l'a dit ce matin. » *K. J.*, 1930, pp. 54-55.

(2) *K. J.*, 1930, pp. 54-55.

la vie de saints canonisés, stigmatisés ou non. Sainte Catherine de Sienne non seulement obtint pour son père, Jacques Benincasa, une sainte mort, mais encore l'exemption du Purgatoire en prenant sur elle la peine temporelle due par son père (1).

Sainte Catherine de Ricci, si tendre aux âmes du Purgatoire, s'offrit également en victime pour l'une ou l'autre d'entre elles, quand ses prières et ses pénitences ne suffisaient pas. L'exemple le plus fameux en est le long martyre de quarante jours qu'elle supporta au profit du grand duc de Médicis que ses larmes et pénitences avaient ramené, à l'heure de la mort, dans la voie du salut et à qui elle voulut épargner les terribles expiations qui l'attendaient (2).

(1) Elle discuta avec le Seigneur et s'offrit pour porter la peine de son père : « Si cette grâce ne peut lui être accordée sans que la justice obtienne quelque satisfaction, que justice se fasse sur moi. Pour mon père je suis prête à souffrir toute peine qu'aura décrétée votre bonté. » Le Seigneur y consentit et lui dit : « Puisque tu m'as livré tout ton amour, j'agrée ta demande, je dispenserai de toute expiation l'âme de ton père; mais, à sa place, tu souffriras toute ta vie la peine que je t'infligerai. » Joyeuse de cette réponse, elle s'écria : « O Seigneur, votre parole est souverainement bonne, que vos ordres s'accomplissent. » Elle revint ensuite au lit de son père qui agonisait et qu'elle sut admirablement réconforter et réjouir, en l'assurant, de la part du Très-Haut, qu'il obtiendrait pleine grâce de salut. Que dire encore? A l'instant où l'âme de Jacques sortait de son corps, la vierge fut saisie de douleurs d'entrailles qui ne lui laissèrent plus, jusqu'à la fin de sa vie, un seul moment de relâche, ainsi qu'elle-même et ses compagnes me l'ont cent fois affirmé. Elle ne parlait jamais que de ses chères souffrances. » (Raym. de Capoue, II[e] partie, ch. VII.)

(2) Elle souffrit d'une sorte de feu invisible. Son corps se couvrit d'ampoules remplies d'humeur qui semblaient en ébullition. La langue paraissait comme un fer rouge et son corps chauffait sa cellule comme un poêle ardent. Tous les remèdes tentés pour tempérer ces torturantes chaleurs furent inutiles. Les médecins étaient déconcertés. Les souffrances étaient continuelles, mais avec d'effrayantes recrudescences qui lui faisaient perdre la parole et durant lesquelles ses sœurs ne pouvaient la toucher sans se brûler les doigts. « Mais, ma Mère, vous êtes dans le feu », lui dit un jour la Sœur Marie-Angela Segni, qui venait d'en faire l'expérience. « Oui, ma fille », répondit simplement la Sainte.

Sainte Marguerite-Marie Alacoque entretenait d'étroits rapports avec ses « bonnes amies souffrantes », comme elle les appelait. Certaines lui apparurent, lui demandèrent ses suffrages, ou ceux de la Communauté tout entière, expliquant pour quelles fautes elles souffraient le plus et comment Marguerite ou ses sœurs pourraient les soulager. Autant que l'obéissance le lui permettait, elle offrait des pénitences pour ces âmes. Ses épreuves intérieures redoublaient en prenant une forme analogue à celle des peines du Purgatoire, de même qu'elle portait parfois de terribles angoisses au profit de vivants menacés de réprobation ou sentait « le poids de la colère de Dieu » à la place des coupables dont elle voulait la conversion. Elle apprenait la délivrance des défunts pour qui elle avait été « gratifiée de ces souffrances ». « Je les voyais abîmées peu à peu et comme noyées dans la gloire », dit-elle de Mère Monthoux et de Sœur Catherine Gacon. Tout en se défendant d'être instruite des secrets de l'Église souffrante (« Est-ce que je sais ce qui se passe en Purgatoire? »), elle donna des réponses sur la durée de l'épreuve et l'entrée au ciel de plusieurs âmes (1).

La Bienheureuse Catherine de Racconigi vit en extase le Purgatoire et ses souffrances, et fut avertie qu'elle allait y participer. Une mystérieuse étincelle la frappa au visage et provoqua une enflure et des douleurs plus vives que toutes celles dont elle avait l'expérience.

S'il était permis de décerner des prix et de parler de records en ce domaine, la palme reviendrait sans doute, entre les stigmatisés inscrits au catalogue des saints, à la grande sainte franciscaine Véronique Juliani, à qui il fut dit : « Tu sei ajuvante alle anime del purgatorio. » Pour donner une idée des souffrances volontaires et miraculeuses qu'elle endura en leur faveur, il faudrait transcrire

(1) Cf. *Vie et œuvres de sainte Marguerite-Marie*, éd. Gauthey, t. I, pp. 376, 389, 465, 506, 522, 602, 630; t. II, pp. 69, 106, 161, 177, 269, 271, 285, 297, 312, 398, 416.

des pages entières de son *Diario*. On y trouve, à chaque pas, des prières brûlantes pour les défunts, des cris à la sainte Vierge qu'elle appelle tendrement « maman chérie » pour qu'elle délivre ces âmes en lui donnant leurs peines : « Envoyez-la en Paradis, envoyez-moi en Purgatoire ». — « Maman chérie, je veux les peines! que l'âme soit libre! » — « Maman très chère, je consens à peiner toute ma vie, mais qu'il soit délivré! » Elle décrit, par pure obéissance, ou plutôt se dit impuissante à exprimer la diversité et la violence des souffrances intérieures, mais aussi extérieures, qui l'assaillaient alors au profit des âmes « que la main de Dieu avait touchées ». Après de vains efforts pour faire comprendre ce qu'elle souffre, elle ajoute, s'adressant à ces âmes : « Eh bien! pour votre soulagement, pour votre délivrance, je m'offre à de plus grands martyres, ô âmes souffrantes... O purgatoire, que tu m'es précieux, que tu m'es cher! Peine du sens, peine du dam, cette peine qui surpasse toute peine, je veux tout subir pour vous, ô âmes délaissées! » Elle ouvrit ainsi le ciel à son père, à un grand nombre de séculiers, de religieux et religieuses, de prêtres et de prélats. Elle abrégea même le purgatoire du Pape Clément XI.

Le P. Antoine Tassinari, son confesseur, a écrit :

« La charité qu'elle avait pour les vivants, elle l'avait pour les morts. Pour eux, jour et nuit, elle faisait les plus âpres pénitences, s'offrait à des tourments plus atroces encore. Elle aurait voulu à force de tortures vider le Purgatoire. Par des discours qu'elle m'a tenus, par les écrits qu'elle m'a communiqués, je sais que les délivrances qu'elle a obtenues sont sans nombre. Je sais que dans les extases, qu'elle appelait recueillements, le Seigneur et la Vierge lui montraient les âmes libérées, tandis qu'elle-même demeurait ensevelie dans l'expiation (1). »

(1) *Diario*, IV, pp. 546, 547; cf. VI, pp. 132, 135, 564, 602, 610, 906; VIII, 164, 188, 369, 371, 380, 493, 517, 751, 794, 796; IX, 438; X, 20, 105, 561. Ces textes émouvants ont été rassemblés par le P. Désiré des Planches dans *Le journal de sainte Véronique Juliani*, l. VII, ch. III,

Parmi les stigmatisés qui ne figurent pas au catalogue des Saints ou des Bienheureux de l'Église, nombreux sont ceux qui eurent des rapports particulièrement intimes avec les âmes du purgatoire et qui, pour les soulager, reçurent de Dieu des participations plus ou moins extraordinaires à leurs souffrances (1).

Tous ces précédents sont de nature à nous persuader qu'il y aurait beaucoup d'imprudence à rejeter à priori

pp. 280-297. — Cf. également *Sainte Véronique dépeinte par elle-même*, pp. 184 et ss., la note relative à l'âme du père de la sainte et à sa délivrance du Purgatoire. Le texte cité est emprunté au *Diario*, I, pp. 68-76.

(1) Le Dr Imbert Goubeyre, *La Stigmatisation*, t. II, ch. x, pp 138 et 55, cite en particulier Jeanne de Jésus-Marie, Pudentienne Zagnoni, Marie Villani et surtout Françoise Barthel d'Andlau. Dans la notice de cette dernière, t. I, ch. xxxiv, pp. 527-542, il raconte en détail, d'après le Dr Taufflieb, les douleurs atroces qu'elle souffrit pour l'âme de son père, p. 535, et plusieurs autres. « Françoise a accepté et subi un très grand nombre de fois les souffrances du feu en faveur des âmes du Purgatoire. Ainsi l'on a compté, dans l'espace de cinq mois seulement, qu'elle a subi soixante-seize fois les tourments du lieu d'expiation, sans compter les souffrances de la Passion et celles causées par les maladies diverses » (p. 536). Cette stigmatisée fut marquée plusieurs fois par les âmes du Purgatoire de brûlures visibles en diverses parties du corps, surtout au visage.

Le Dr Imbert renvoie également aux notices d'Élisabeth de Reute, Dominique du Paradis, Marguerite Agullona, Ursula Benincasa, Agathe de la Croix, Agnès de Jésus, Rosana Battista, Marie Ock, Florida Cevoli, Magdeleine Morice, Joseffa Kümi. Toutes ces stigmatisées auraient eu des apparitions d'âmes du Purgatoire, et participé, selon des modalités diverses, à leurs souffrances.

Cet auteur n'a trouvé, en dehors des stigmatisés, que trois cas de participation extraordinaire aux douleurs purificatrices de l'au-delà : chez Christine l'admirable, au XIII[e] siècle ; Charlotte de la Résurrection, dominicaine († 1466), et Cassilde Calderoni, clarisse († 1555).

Les souffrances de Catherine Emmerich pour l'abbé Lambert n'auraient pas seulement obtenu à celui-ci une mort paisible, mais lui auraient encore, sinon totalement épargné le Purgatoire, du moins considérablement abrégé l'épreuve. Elle le vit dans la gloire très peu après sa mort : « A présent, je vois l'abbé Lambert dans un jardin céleste, parmi des prêtres et des âmes pieuses. » (*Wegener*, p. 398.)

comme illusoires les déclarations de Thérèse sur ce point. Ses souffrances pour les défunts sont une réalité indéniable et poignante, même à n'en juger que par les signes extérieurs. A considérer l'ensemble de sa vie et les autres phénomènes dont le caractère charismatique semble déjà bien établi (c'est toujours dans l'ensemble où ils s'insèrent qu'on doit juger des phénomènes mystiques, après les avoir examinés en eux-mêmes), il est permis de partager la conviction intime de Thérèse qu'elle contribue à soulager les âmes du purgatoire, que celles-ci lui apparaissent vraiment, par une permission spéciale de Dieu, pour la remercier de les avoir aidées et délivrées par ses expiations. Le caractère surtout spirituel — hautement spirituel — de ces souffrances pour les « Pauvres âmes » fait la meilleure impression. L'absence des signes extérieurs, comme dans les précédents mentionnés ci-dessus, loin d'être défavorable, est plutôt une marque d'authenticité divine. Le symbolisme de certaines souffrances ne sort pas des bornes de la « discrétion » que l'étude objective du cas de Thérèse oblige à reconnaître comme sa note distinctive et qui frappe tant les témoins de ses extases de la Passion.

*
* *

L'étude attentive de cet aspect de la vie de Thérèse lui a concilié la sympathie même de personnes prévenues contre elle : Le Dr Möhlig par exemple, qui d'ailleurs ne resta pas sous le charme, parce que, explique-t-il, la froide raison reprit ses droits : « Ce qu'elle m'a dit de sa participation aux souffrances corporelles et spirituelles du prochain vient d'une âme mûrie, généreuse et compatissante. On sentait que ses paroles ne sont que le reflet d'une force active puissante. S'il y a des saints modernes, ils doivent penser et agir comme Thérèse Neumann. Elle

nous apprend à considérer la valeur de la souffrance en un temps où chacun ne croit qu'en lui-même et n'a pas de plus cher désir que de se procurer le plus de biens possible. Thérèse est une grande âme, car elle a le courage de vivre pour les autres (1). »

A plus forte raison les personnes déjà persuadées de la surnaturalité des phénomènes sont-elles frappées par ceux-là. Elles n'éprouvent aucune difficulté à penser, comme Thérèse elle-même, que ses souffrances et expiations pour le prochain constituent sa vocation spéciale, très belle et très haute et redoutable.

Un jésuite, missionnaire aux Indes, fit part, après une visite, de sa conviction « que cette fidèle amie du Cœur de Jésus doit jouer un rôle mondial important, et que le divin Sauveur, par son intermédiaire, ramènera beaucoup d'âmes sur le chemin du ciel (2) ».

Et le vénérable évêque de Prince-Albert, Mgr Prud'homme, n'a pas hésité à écrire : « Il me semble tout à fait clair que Thérèse Neumann est une victime d'amour qui souffre pour les crimes de l'humanité, comme aussi, dans la mesure voulue par la divine Providence, pour réaliser la plénitude de la Passion, à laquelle l'Église, corps mystique du Christ, doit contribuer selon l'économie de la Rédemption; elle aide à combler cette lacune, ce manque dont parle saint Paul, et, pour me servir des propres paroles de l'Apôtre, « à achever ce qui manque », non de la part du Sauveur, — rien ne manque de la part du Sauveur —, mais du côté des hommes.

Les faits analysés justifient-ils des déclarations aussi enthousiastes, des jugements aussi assurés? Les souffrances extraordinaires de Thérèse ont incontestablement une grande valeur religieuse et charitable. Par son désir de souffrir pour autrui, par sa générosité, elle s'apparente

(1) *K. J.*, 1929, p. 163; trad. fr., p. 184.
(2) *K. J.*, 1929, p. 175; trad. fr., p. 197.

aux grandes âmes victimes. Elle a compris et réalise, au moins par ses intentions, ses désirs, sa patience dans la maladie et l'épreuve, ce que Notre-Seigneur disait à Catherine de Sienne, en réponse aux ardentes aspirations de la sainte :

« Il m'est bien agréable, fille très chère, le désir de vouloir endurer toutes peines et fatigues, jusqu'à la mort, pour le salut des âmes. Plus on souffre, plus on prouve qu'on m'aime; en m'aimant l'on connaît davantage ma vérité, et plus on la connaît, plus on éprouve de tristesse et d'intolérable douleur de me voir offensé. Tu me demandais de souffrir et de punir sur toi les fautes des autres, sans remarquer que c'est l'amour, la lumière, la connaissance de la vérité que tu me demandais ainsi. Je te l'ai dit, plus est grand l'amour, plus est profonde la peine : la douleur s'accroît en proportion de l'amour. Je vous dis donc : Demandez et il vous sera donné, car je ne refuserai jamais à qui me demandera en vérité. Ne l'oublie pas, l'amour de la divine charité est tellement uni dans l'âme à la patience parfaite, que l'une ne peut disparaître sans que l'autre s'évanouisse. Aussi l'âme qui veut m'aider doit-elle vouloir du même coup endurer pour moi toutes les peines qu'il me plaira de lui envoyer, quelle qu'en soit la nature et la gravité. La patience ne se prouve que dans les peines, et la patience est inséparable de la charité. Comportez-vous donc virilement. Il n'est point d'autre moyen pour vous d'être et de prouver que vous êtes les époux de ma vérité et mes enfants fidèles, comme aussi que vous avez le goût de ma gloire et du salut des âmes (1). »

Assurément Thérèse parle d'autre façon. Mais peut-on douter de bonne foi qu'elle soit prise jusqu'au fond de l'âme par le mystère que sainte Catherine de Sienne exprime ainsi avec splendeur? La grandeur d'âme de

(1) *Dialogue*, ch. IV, trad. Hurtaud, pp. 18-19.

Thérèse est même si manifeste et frappe tellement ceux qui la connaissent un peu intimement, que je craindrais de lui faire injure si je m'arrêtais à discuter avec ceux qui parlent d'elle sans respect. Les choses délicates de l'âme veulent être traitées délicatement. Les esprits qui ne savent qu'appliquer mécaniquement de rigides schémas d'école, quand il faudrait saisir des nuances, apprécier des impondérables, ne méritent guère qu'on s'attarde à les réfuter.

Et pourtant... si Thérèse Neumann, toute charitable, toute généreuse qu'elle est, était une malade, une hystérique? Si l'illusion morbide gâtait son héroïsme?

C'est l'hypothèse qu'il faut enfin envisager.

Fribourg.

fr. M.-Benoît Lavaud, O. P.

La psychologie religieuse de Karl Girgensohn [1]

IV

Les sentiments dans la vie religieuse

1. *Plaisir et douleur.* — Plaisir et douleur se présentent partout dans la vie religieuse. Mais ils ne s'y présentent pas comme deux blocs spécifiques. D'abord chacun de ces soi-disant blocs doit être partagé en une série d'états passant de l'un à l'autre par nuances plus ou moins nettes ou indécises. Ainsi les états douloureux pourraient se classer en cinq : douleur positive éprouvée assombrissant l'existenee — manque douloureux (inquiétude, annihilation, vide, misère, recherche qui n'est orientée vers rien) — crainte (conscience de l'insécurité, de l'abandon, de la mort) — conscience du péché, états où l'on se condamne soi-même — haine de Dieu et de ce qui le concerne. A l'inverse, les états de joie : joie qui surélève l'existence et les forces — paix, repos, délivrance — espoir, confiance en l'avenir — conscience du pardon, de la purification, de l'union avec Dieu — amour. Non seulement il existe une gamme d'émotions plaisir-douleur, mais il existe des sentiments mixtes, et même des courants de sentiments différents qui se mêlent.

Surtout, et voilà l'important pour ce qui concerne la nature de la religion, les sentiments religieux de plaisir-douleur ne sont pas des sentiments compacts, constants, dirigés en un sens déterminé, ne variant qu'en intensité; ils sont au con-

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, juillet-août 1933, Supplément, p. [51].

traire tissés de milliers de relations individuelles, de sorte qu'on ne pourrait trouver un état robuste de plaisir et douleur pour constituer l'essentiel de l'expérience religieuse. De toute évidence, plaisir et douleur ne sont pas ici des états indépendants, ils ne sont que des concomitants. Par là s'écroulent les théories de Hume et de Feuerbach, qui prétendaient que la religion dérive complètement de l'émotion plaisir-douleur, et la doctrine récente de Heinrich Maier dans sa *Psychologie des emotionalen Denkens*. Pour que de semblables théories aient encore droit à être discutées aujourd'hui, elles doivent soutenir, ou que plaisir et douleur sont des états fondamentaux qui engendrent les autres phénomènes religieux, ou que plaisir et douleur sont seuls à conférer aux représentations religieuses une efficacité pratique. Or la première thèse, fût-elle vraie, n'entraînerait pas les conséquences qu'on en prétend tirer. En effet, l'expérience nous montre partout en jeu la loi que Wundt a appelée loi de l' « hétérogonie des fins » : un phénomène psychique engendre un autre phénomène qui le dépasse et qui est dirigé vers une fin plus haute. De même que la recherche intéressée de l'or par les alchimistes a fait tomber ceux-ci sur des lois réelles, ce qui a provoqué chez eux la recherche désintéressée, la religion pourrait avoir dans les individus son origine en des désirs tenant au plaisir et à la douleur, désirs qui, en se heurtant à des circonstances nouvelles, s'orienteraient sous l'empire de la raison vers des fins désintéressées. En somme, pour apprécier la valeur d'une machine, on doit examiner la machine elle-même, non l'action qui la met en branle; pour apprécier la religion constituée dans les âmes, il faut l'examiner en elle-même, non dans les événements qui l'ont déclenchée. La seconde thèse a pour elle que certaines gens rejettent la religion ou s'y attachent pour des désagréments ou des agréments. Seulement, même chez ces gens-là, à côté des tendances intéressées, il y a un contenu d'idées et des attitudes fonctionnelles qu'il faut considérer à part des sentiments comme on considère le poème pour lui-même à part du phénomène de l'inspiration. Dans les protocoles, contenu intellectuel et attitudes fonctionnelles s'avèrent comme le principal : plaisir et douleur ne sont qu'un accompagnement.

Nous sommes en droit de conclure que dans la religion les états de plaisir-douleur sont secondaires : l'essentiel est à

chercher dans le contenu de connaissance et dans les fonctions psychiques.

2. *Sensations organiques.* — Nous avons vu plus haut comment les sensations organiques deviennent aisément des symboles; étant donné le rôle si étendu que le symbolisme joue dans la religion, les sensations organiques y ont par là même une grande place. Seulement si elles sont symboliques, elles ne sont là que pour autre chose, elles ne sont pas le principal. Ne pourrait-on cependant prétendre que la religion est un complexe ou une fusion de sensations organiques, ou qu'elle est constituée par des expériences passées ou présentes transposées dans un espace imaginaire?

La première hypothèse est celle de Freud et de son école (1). En la discutant, nous déterminerons la signification de la résonance corporelle dans l'expérience religieuse. Cette hypothèse a pour elle que tous les sentiments suscitent des résonances corporelles qui ont quelque chose d'analogue à eux, par exemple dans la circulation et la respiration; il n'y aurait rien d'étonnant que les impressions sexuelles, selon la théorie de Freud, eussent un rôle aussi grand et même plus grand. Mais cela ne signifie pas qu'elles auraient le rôle assigné par Freud. En effet, dans la vie sentimentale, les sensations organiques sont des matériaux que les forces spirituelles coordonnent et transforment; elles ne prédominent en leur matérialité que dans les cas morbides. Souvent nos protocoles manifestent des sensations organiques, jamais des sensations sexuelles. Que ces dernières figurent parmi les causes inconscientes des états religieux, la psychanalyse l'affirme, mais ne le prouve pas, et ses étonnants succès s'expliquent assez par la suggestion et par la croyance que les craintes suscitées par la « censure » vont disparaître. Freud est en mesure d'apporter des cas incontestables d' « élévation » d'états sexuels dans les religions, et par là nous entendons des phénomènes sexuels qui, gardant leur réalité concrète et leurs caractères grossiers, sont prétendument accompagnés de faits supérieurs ou de valeurs supérieures. C'est là une contamination, une corruption de la religion qui n'a

(1) Surtout Oskar Pfister, *Die Psychanalytische Methode.* Leipzig et Berlin, 1913.

rien de surprenant. Seulement des cas anormaux et morbides ne fournissent pas l'explication des êtres intègres et sains. La question est de savoir si les sensations sexuelles sont, non pas « élevées », mais « sublimées » au sens de Freud.

Nos protocoles, ne renfermant pas d'exemples de fonctions sexuelles, ne permettent pas de répondre directement à cette question. Mais ils nous fournissent des faits qui, par analogie, nous suggèrent une réponse, laquelle, confrontée avec les documents historiques, acquiert une solide certitude. En effet, nous voyons dans les protocoles des sensations organiques devenant souvent matériaux de la vie supérieure, mais en perdant leur sens primitif et en recevant un sens nouveau du complexe où ils sont entrés. Les éléments composants peuvent bien être retrouvés après coup par l'analyse; en réalité ils n'étaient pas composants comme des atomes restant identiques avant et après la combinaison, ils étaient devenus autres. C'est ainsi qu'il faut juger les textes célèbres des mystiques énonçant des métaphores empruntées à l'amour humain : l' « érotisme » dont parlent certains psychologues est un mot très inexact, puisqu'on veut lui faire désigner des images et des sentiments dont le sens n'est nullement « érotique ».

Que penser maintenant de la thèse selon laquelle la religion serait constituée dans les âmes par des expériences transposées dans un espace imaginaire? Il s'agit de ce que les psychologues appellent « sentiments de présence », ou mieux « expériences de présence ». Si l'on veut parler des présences extraordinaires dont William James a décrit des cas célèbres, il est certain qu'une religion parfaitement normale peut exister sans elles : d'innombrables et excellents chrétiens n'ont jamais vu Jésus-Christ et n'ont pas cru qu'il fût à côté d'eux. Par contre, il existe un sentiment de présence normal, se rencontrant chez tous les hommes. C'est un phénomène du seuil de la conscience (*Randerlebnis*), et qui fait partie des rapports de localisation dans l'espace imaginaire. Il se divise en quatre groupes de phénomènes : 1) représentations optiques de type hallucinatoire; 2) représentations de personnes, s'étageant entre une abstraction pâle et une image quasi vivante vue et sentie; 3) contenus de conscience quelconques objectivés et « présents » dans

notre espace intérieur; 4) localisation par rapport au moi. Il est clair que ces quatre groupes de phénomènes se rencontrent souvent sans avoir rien de religieux (1). Le sentiment de présence n'est religieux que s'il s'y ajoute autre chose : la présence du divin. Ce sentiment de la présence de Dieu apparaît bien dans les protocoles, mais il n'y apparaît nullement en tant que fondement de la foi. S'il entre dans la synthèse religieuse totale, c'est en tant qu'il est informé par elle.

Encore une fois, nous sommes ramenés à ces fonctions synthétiques dans lesquelles il nous semblait déjà que doit consister la religion intérieure. Et ces fonctions synthétiques sont à chercher en deux directions : 1) vers des éléments de pensée fournissant un point de repos et de rassemblement, un centre dans le flux des phénomènes journaliers (intuitions), 2) vers la relation vivante entre le moi transformé et surélevé et ce centre de pensée : ce sont les attitudes du moi (fonctions du moi, *Ichfunktionen*).

3. *Les intuitions.* — Il existe des attitudes de pensée irreprésentables; elles visent un être, mais comme une lumière remarquée seulement par les objets qu'elle éclaire. Quand l'objet est lointain, il semble qu'il n'y a plus ni pensée ni objet. De là vient l'erreur si répandue que la religion est affaire de sentiment, non de connaissance.

Erreur que supprime la psychologie expérimentale. Le rôle essentiel de la pensée n'est pas seulement révélé par les faits où il s'exerce positivement; sa nécessité apparaît aussi par cela que ceux qui le nient sont quand même conduits par des pensées. Quand l'accès de la religion est interdit à quelqu'un, c'est par suite d'une attitude intellectuelle. Ainsi, le cas du sujet B est très instructif. Il analyse très finement ses états sentimentaux, mais il prend pour des sentiments des états visiblement intellectuels; et malgré la richesse de ses descriptions, il ne dépasse pas une certaine acuité d'analyse que d'autres, pourtant moins bien doués que lui, dépassent. Or, bien qu'il prétende n'avoir que des sentiments

(1) Mlle Vé, étudiée par M. Flournoy, ne présentait donc des phénomènes religieux que si les sentiments de présence éprouvés par elle étaient sentiments de la présence du divin. Et ce n'est pas sûr.

religieux et nullement des idées (il professe un « christianisme sans dogmes »), il suit une direction qui reste bien la même ; il va vers une fin peu claire, déterminable pourtant en traits généraux ; il a l'idée des limites de son être propre et d'un Être existant au-delà de ces limites ; enfin il exerce sur lui-même un contrôle demi-logique, car il estime que son désir indique la foi désirée, mais n'en prouve pas la valeur. Ce sont là, à ne s'y pas tromper, des attitudes intellectuelles intuitives. Nous touchons là à ce qui constitue essentiellement la pensée religieuse, à savoir qu'elle tend à dépasser ses propres limites intérieures et extérieures, à ce qu'elle se saisit elle-même en relation et en dépendance d'un Être plus haut et plus grand, quelque indéfini, quelque dépourvu d'attributs que soit pensé cet Être (p. 440). Par conséquent, l'attitude religieuse suppose un certain minimum de capacité d'abstraction et de réflexion sur soi (1). Et nous pouvons aussi conclure que dans l'expérience religieuse un certain contenu de pensée intuitive est indispensable. Les protocoles montrent aussi que ce contenu est pensé comme un « abstrait-concret », et qu'il ne suffit pas d'avoir dépassé les limites du monde sensible pour que le concept apparaisse religieux à la conscience. Il lui manque encore un trait essentiel de la structure de l'expérience religieuse, les « Ichfunktionen ».

4. *Les fonctions du moi.* — Une pure pensée sur le supra-sensible peut être de la métaphysique, elle n'appartient pas à la religion. Au contraire, elle en fera partie, s'il y a une disposition du moi à la prendre absolument au sérieux. Quatre phases ou degrés dans cette entrée en jeu du centre actif de la conscience : 1) confrontation intellectuelle de la pensée nouvelle avec le fonds déjà possédé (jugement, décision, parfois participation vivante) ; 2) désir de posséder comme pour soi une pensée qu'on vit, mais des éléments étrangers font obstacle ; 3) la pensée devient totalement per-

(1) Nous signalons les cas de G. et de L., qui n'ont aucune religion, et qui pourtant en ont le germe en une intuition vague qui ne peut s'exprimer en mots, « un désir, un pressentiment qu'il pourrait y avoir quelque chose. Mais on ne peut pas le dire en mots ni penser là-dessus quelque chose de déterminé » (p. 442).

sonnelle; 4) elle est tellement incorporée à la personnalité qu'elle paraît être une de ses créations.

La pensée religieuse tend au supraterrestre. De là un second groupe d'attitudes par rapport aux pensées religieuses posées comme réalités. Lorsque la religion naît (car certains prennent une attitude opposée et l'empêchent de naître), il y a un état que Girgensohn, à la manière des Protestants, désigne par le mot de foi. Cet état suppose des pensées, mais il constitue en lui-même quelque chose de nouveau, et qui est formé de deux éléments : s'ouvrir, se déployer par rapport à l'objet de la foi, se livrer à l'objet de la foi qui est en même temps confiance. Alors a lieu une « communauté de commerce avec le divin ». Tout commerce entre des personnes tend à une identification. Par rapport à Dieu, ce commerce, qui manque d'images sensibles, se réalise grâce à des « représentations d'ensembles abstraites-concrètes », et enfin le moi expérimente de diverses manières des réponses de Dieu.

Troisième groupe d'attitudes du moi. Par la conquête de pensées religieuses étrangères et par le don de soi à l'objet religieux, le moi se sent plus grand, plus fort, plus profond, élargi. Peut-être ces sentiments, lorsqu'ils restent dans les limites de la conscience de tous les jours, sont-ils à expliquer par des combinaisons symboliques de sensations organiques. En tout cas, l'accroissement de l'extensité et de l'intensité du moi ne va pas jusqu'à l'infini : l'état le plus béatifiant et le plus haut de la conscience du moi est éprouvé comme sa disparition, le moi s'évanouit complètement dans l'instant donné où passe sa conscience. Comment devons-nous concevoir cette perte de conscience dans l'union extatique?

Elle peut avoir lieu de deux façons. Réellement le moi et sa conscience s'éteignent. Ou bien, et c'est absolument l'inverse, l'attention sur l'objet absorbe le moi à tel point qu'il ne se connaît plus, et cette objectivité pure dans laquelle le moi disparaît est en réalité l'acte le plus intense qu'il soit capable de poser. Sans faire intervenir les géants de la sainteté chrétienne, les protocoles, rédigés dans un laboratoire de psychologie par des âmes moyennes, ont ce privilège de nous montrer dans la piété de tous les jours les attitudes qui ébauchent celles des grands mystiques. Qu'on lise, par exemple, le beau texte de D., p. 487. La piété commune des

chrétiens tend de loin vers l'état d'union totale dans lequel le sujet qui prie ne sait plus se distinguer de Dieu. Cette absorption en Dieu n'exclut pas le sentiment du néant de la créature et le regret des péchés, sentiments qui paraissent abaisser le moi et par conséquent entraver son ascension. C'est qu'en réalité le moi n'est nullement abaissé par la vue de son propre rien et par l'horreur de ce qui déplaît à Dieu, son centre est au contraire transporté plus haut. De même, lorsque nous éprouvons un bonheur immense, la vie journalière semble nulle, et la conscience de cette nullité fait valoir l'irruption du bonheur inespéré.

Les trois fonctions du moi : incorporation, — ouverture par foi et confiance — élévation et absorption dans l'objet religieux — sont irréductibles. Cependant elles se tiennent, chacune possédant obscurément les éléments qui se montrent en pleine clarté dans les autres, et c'est toujours « l'énigmatique centre dirigeant de la vie de l'âme », *der rätselhafte dirigierende Mittelpunkt des Seelenlebens*, qui entre en jeu dans la religion et donne au phénomène sa structure. Ici se manifeste la puissance qui construit la synthèse, et qui n'est ni la somme des éléments, ni le résultat de leurs réactions.

Le lecteur voit que nous sommes ici dans le problème tant agité en Allemagne au XIX[e] siècle et que Girgensohn a voulu résoudre par la psychologie expérimentale : quelle est l'essence de la religion? Envisagée ainsi empiriquement, la vie religieuse révèle un dualisme essentiel de structure : pensée du divin, fonctions du moi tendant vers le divin. Dualisme de structure dans une unité inséparable : c'est en dépassant l'horizon de chaque jour jusqu'à la pensée d'une puissance divine, c'est en s'installant dans la zone d'action de cette puissance que se constitue cette vie. En dernière analyse, « la racine de la religion gît dans un état de sentiment indifférencié, qui est à la fois pensée et fonction du moi (1) ». (p. 492)

Ici Girgensohn intercale un long excursus historique, qui surprendra beaucoup de lecteurs, et surtout ceux qui connaissent les attaques passionnées d'Emil Brenner contre

(1) « Die Wurzel der Religion liegt in einem indifferenzierten Gefühlszustande, der Gedanke und Ichfunktion ist. »

Schleiermacher (1). Ce Schleiermacher, que nous prenions pour un destructeur des adhésions intellectuelles et pour un théoricien de la religion purement sentimentale, Karl Girgensohn voit en lui l'initiateur génial de sa propre théorie. En effet, dans la première édition des *Reden über der Religion*, Schleiermacher définit la religion comme *Anschauung* et *Gefühl*, comme intuition qui est pensée, mais non pensée réfléchie. Loin d'être un état indéfinissable de la conscience, cet état « renferme en soi une intuition pleine de sens parfaitement déterminée ». N'oublions pas, en effet, que Schleiermacher parle d'une intuition de l'univers et d'une intuition de l'Infini. En somme, dans sa terminologie, *Anschauung* désignerait la pensée intuitive du divin, et *Gefühl* désignerait la série des fonctions du moi : il aurait ainsi connu et enseigné clairement la structure dualiste de l'expérience religieuse. Il aurait vu également la tendance des *Ichfunktionen* à dépasser la sphère du terrestre : il décrit la religion comme étant vie personnelle à son plus haut degré et comme vie personnelle qui tâche de se dépasser soi-même. Il a vu aussi que le point d'origine (*Kernpunkt*) de l'expérience religieuse est une unité indifférenciée qui devient intuition et sentiment inséparables. Seulement il a eu le tort de croire que le sentiment religieux est absolument passif, et il a eu le tort encore plus grand, dans les ouvrages qui ont suivi les *Reden*, de donner de plus en plus la prééminence au sentiment jusqu'à supprimer à peu près l'élément intellectuel.

V

Les représentations et les processus volontaires dans la vie religieuse

1. *Les représentations.* — Par représentations, nous entendons des reproductions de perceptions sensibles susceptibles d'être éprouvées de manière concrète intuitive. On sait que les recherches récentes de Bühler, Koffka, Selz, ont mis en lumière, à côté du contenu intuitif des représentations, des fonctions synthétiques qui ne sont pas susceptibles d'être objet d'intuition. Cependant ces fonctions synthétiques sont

(1) *Die Mystik und das Wort.*

le principal, puisqu'elles informent le contenu et en dirigent l'évolution. K. Koffka et W. Stählin ont poursuivi les recherches de Bühler dans le domaine spécial des représentations religieuses. On pourrait accepter telles quelles les conclusions de ces recherches bien conduites. Girgensohn les a cependant reprises pour son compte, et l'analyse des protocoles a abouti aux mêmes résultats.

Premier résultat : la subordination des représentations aux « pensées » (*Gedanken*), c'est-à-dire à des connaissances purement spirituelles. On s'en rend compte par cela que les représentations n'ont plus, dans le complexe religieux, le sens qu'elles avaient lorsqu'elles étaient isolées, et elles doivent leur nouveau sens à un facteur non représentable. Nous allons en énumérer cinq cas principaux. 1) Voici que dans une représentation un élément se renforce de manière inexplicable : il devient plus clair, plus grand, plus important que ne le réclame la structure de l'image. C'est qu'il exprime une pensée. L'analyse superficielle ne verrait là qu'un élément de représentation qui émerge : c'est en réalité la matérialisation, la transposition sous forme d'image sensible (*Veranschaulichung*) d'une pensée. Le même processus se rencontre d'ailleurs dans l'art. L'artiste exagère, transforme, déforme des éléments de la représentation, pour exprimer par eux ce qu'il ne savait comment exprimer. 2) L'expérience religieuse charrie des représentations qui, considérées en elles-mêmes, seraient dépourvues de sens, ou irréelles, ou contradictoires. Or ces représentations présentent quand même une signification excellente, par suite de leur enchaînement avec le sens de la pensée. 3) Troisième cas : la représentation porte un surplus de pensée qui ailleurs lui était tout à fait étranger. 4) D'autres fois, les pensées interviennent dans la genèse des représentations, elles y créent des formes non données dans le réel, mais nécessaires pour exprimer le contenu spirituel. 5) La contre-épreuve a lieu aussi : des représentations évoluent sans être suffisamment dirigées par des pensées. Leur inadéquation indique que le contenu spirituel a été mal saisi, ou encore qu'il y a dans l'âme comme une « lésion psychique » : bien qu'elle possède le contenu spirituel, elle n'est pas capable de faire acte de possession, de palper et de compter son trésor.

Toutes ces analyses convergent vers notre second résultat :

dans la vie religieuse, les représentations ne sont pas à évaluer en leur teneur brute, il faut voir en elles le symptôme du travail de la pensée, l'expression d'une signification non sensible. Autrement dit, le symbole a dans la religion un rôle immense, et qui, bien entendu, doit être entendu comme symbole, non au titre de donnée brute. Quelques remarques très fines de Girgensohn, suggérées par les documents de ses sujets, vont préciser davantage la nature de ce symbolisme. 1) Le choix des représentations dépend du tempérament et du caractère individuel : on trouve chez tous des images kinesthétiques, mais chez quelques-uns les images visuelles manquent presque complètement. Certains pensent tout par images ; d'autres plus indépendamment, ou presque indépendamment d'elles. Cependant, *ce sont ceux qui usent le plus d'images qui en voient davantage l'inaptitude à exprimer les réalités spirituelles.* 2) Les représentations peuvent être irréelles et même absurdes, et néanmoins avoir un sens acceptable, parce qu'elles sont le véhicule d'un contenu non sensible. Or, pour que ce contenu soit saisi en ce qu'il a de plus profond, il faut qu'il soit pensé sans représentation : ou plutôt, *il ne peut être que pressenti.* Seulement, les images symboliques en dissocient certaines perspectives et permettent d'en garder quelque chose dans la vie banale de tous les jours (1).

2. *Les processus volontaires.* — Les recherches expérimentales de Narziss Ach et de Michotte et Prüm ont montré que l'action appelée vulgairement volontaire est une action très complexe, et que les éléments en correspondent à ceux que distinguaient les maîtres classiques du Moyen Age : perception de l'excitation, appréciation des motifs, préparation intercalaire (ce que les anciens appelaient délibération), choix. Ils ont montré aussi que le choix n'est pas toujours volontaire et que le choix volontaire implique conscience d'action (d'où rapport au moi, bien que le moi ne soit pas toujours représenté) et direction de l'action.

(1) Tout ceci semble contraire à la thèse thomiste qu'on ne pense pas sans images. Sur la conciliation de cette thèse avec les résultats des recherches expérimentales de Bühler et de Girgensohn, nous ne pouvons rien dire ici. Le lecteur voit quel raffinement d'interprétation exigent aussi bien la thèse que les résultats expérimentaux.

Or, dans la religion, le vouloir vient de processus plus profonds, d'une sorte de contrainte intérieure qui le précède. Avant le libre choix, il y avait déjà « une nouvelle attitude du moi s'achevant sans conscience de la liberté » (p. 581). Il est vrai que cette attitude fondamentale pourrait être appelée volonté première (*Grundwille*); mais comme elle se réalise dans l'homme sans son action et demande de lui d'être ensuite acceptée et étendue par un acte de libre conviction, Girgensohn préfère ne pas employer ici le mot de volonté.

Le lecteur n'est pas sans remarquer combien ces résultats de la recherche expérimentale coïncident avec la doctrine thomiste de la volonté comme nature et de la volonté comme liberté et avec les thèses soutenues par M. Maurice Blondel. Girgensohn, qui peut-être ne connaissait pas ces doctrines, s'est étonné lui-même de l'ampleur des conclusions auxquelles il était conduit, et il s'est demandé si des essais limités tels que ceux des protocoles étaient de nature à justifier des affirmations aussi vastes. Or il maintient pleinement ses affirmations. En effet, dit-il, l'expérience dirigée rapidement va à l'essentiel beaucoup mieux que la réflexion personnelle, laquelle risque toujours de se perdre dans des imaginations ou dans des idées arbitraires. Ensuite, les interrogations obligent les sujets à tenir compte de points de vue qui resteraient ignorés de la simple introspection. Ce qui est plus frappant, c'est que les sujets sont ici unanimes, bien que leurs terminologies et que leurs opinions personnelles diffèrent, et que parfois l'interrogateur ait une opinion différente de la leur. Enfin, les résultats obtenus par l'étude expérimentale du vouloir coïncident avec ceux qu'on obtient par l'étude des pensées et par l'étude des intuitions. Toutes ces confirmations nous permettent de conclure sans hésitation que, dans l'expérience religieuse, vouloir et représentation sont secondaires : l'essentiel est constitué par les pensées et par les attitudes du moi.

VI

L'expérience mystique et l'expérience religieuse ordinaire

La structure de l'expérience religieuse, telle que nous venons de la dégager d'observations provoquées de chrétiens

communs et même de quelques personnages douteusement chrétiens, va-t-elle changer du tout au tout quand nous entrerons dans la région de l'expérience des Saints? (1) Non : elle s'applique, telle quelle, aux mystiques. La vie spirituelle supérieure de ceux-ci a besoin, pour s'exprimer, d'images qui rappellent singulièrement les images employées dans les protocoles. Chez les uns et chez les autres, ces représentations, souvent pauvres et incohérentes, ont une valeur symbolique immense. Chez les uns et chez les autres, joie et douleur ne sont qu'un surcroît par rapport à la vie religieuse essentielle, laquelle n'est pas originairement au pouvoir de la volonté : « Je ne veux pas, dit sainte Catherine de Gênes, d'un amour qui viendrait par la raison, par la mémoire, par la volonté. » Malgré toutes les expressions négatives des mystiques, leur expérience a un aspect positif. Elle est, sans doute, ineffable : mais cette indicibilité a son parallèle dans les protocoles, où les sujets peinent beaucoup pour exprimer des processus insaisissables. Tout comme les sujets des protocoles, les mystiques sont installés au-delà de la pensée discursive : l'intuition des uns et des autres dépasse les limites du terrestre, vers Dieu cause de tout. Ce contenu de pensée intuitive est porté, chez le mystique, par des attitudes du moi : agrandissement du moi, concentration du moi, et en même temps diminution et comme disparition du moi qui se perd en Dieu. Chez mystiques et chez chrétiens ordinaires, la pensée intuitive et les *Ichfunktionen* sont inséparables, constituent la même réalité psychique dont l'analyse expérimentale parvient toujours à découvrir les deux aspects.

S'il en est ainsi, il n'y a pas d'abîme infranchissable entre les phénomènes qualifiés de mystiques ou d'extraordinaires et ceux de la vie religieuse journalière : une même frange ou marge (*Rand*) accompagne les uns et les autres. Et cette marge, violemment apparente chez les mystiques, vague et à peu près inaperçue chez les chrétiens ordinaires, renferme au fond des faits de même nature. « L'extase mystique n'est

(1) On voudra bien nous excuser d'employer le mot ambigu de « mystiques » pour désigner les sujets d'expériences religieuses extraordinaires : nous nous en tenons à la terminologie de Girgensohn.

pas l'apanage de quelques privilégiés, mais elle est en réalité le bien commun de tous les hommes et le compagnon fidèle toute vie psychique supérieure, en ce qu'elle accompagne constamment, comme courant accessoire et comme conscience marginale, toute vie spirituelle » (p. 624). Naturellement, ce n'est pas l'extase d'une sainte Thérèse qui s'insère dans l'expérience journalière : c'est un phénomène accessoire éprouvé (*Nebenerleben*) de structure analogue.

Essayons de marquer précisément en quoi l'extase (1) continue les phénomènes journaliers ou diffère d'eux. Ce que nous venons de dire insinue que l'extase est une intensification de phénomènes communs. Or les formes les plus élevées de l'union avec Dieu sont dépourvues de représentations sensibles et de discours rationnels et cet état d'intuition pure est évidemment hors de la portée de l'humanité ordinaire. Cela donnerait à penser que l'extase est séparée des phénomènes communs par une différence de nature. Voici la solution : dans l'extase, « la structure spécifique de la conscience marginale remplit à elle seule la conscience et réduit les fonctions ordinaires de tous les jours à une pleine inactivité et inconscience ». Autrement dit, la marge a pris la place du foyer, de la « tache jaune » de la conscience. De là vient, dans ces états, l'accroissement énorme de la puissance de création intuitive ; mais la cessation du contrôle rationnel ouvre la porte aux manifestations pathologiques. On pourrait dire, avec William James, qu'il y a une intrusion de l'inconscient, mais à la condition qu'on entende par « inconscient » des phénomènes et états qui ne sont jamais totalement étrangers à la conscience.

Comme conclusion, nous sommes en droit de nous former une opinion sur le rôle religieux de l'extase. Même chez les initiateurs religieux, elle n'est pas indispensable, puisque les éléments s'en trouvent présents dans la conscience normale sans anéantir celle-ci. Mais si elle n'est pas indispensable, cette explosion des forces de la conscience marginale rend au moi la possession et l'usage de ses plus grandes richesses.

(1) Dans la terminologie de Girgensohn, qui connaît les Saints et mystiques catholiques, mais non la théologie mystique catholique, « extase » semble désigner tous les états d'oraison inaccessibles à l'activité rationnelle et volontaire personnelle.

A s'en tenir sur le terrain de la psychologie scientifique, elle est déjà un événement de la plus haute valeur. Que si cette explosion entraîne des hallucinations, nous ne les tiendrons pas pour morbides, pourvu que la personnalité morale reste intacte. Même quelques traits de psychasthénie, provoqués par des conditions si rares, n'empêchent pas que l'extase soit saine et magnifique, lorsque la personnalité garde sa puissance de synthèse et de liberté. Quant à l'extase où disparaissent les forces de coordination, elle est une maladie, et rien de plus.

VII

Jusqu'a quel point valent la méthode et la doctrine de Girgensohn

Girgensohn ne s'est pas contenté de vérifier les résultats de ses recherches expérimentales en les contrôlant en gros par les dires des mystiques (1) : il a institué un examen détaillé des confessions de deux personnages de premier plan, l'un chrétien ou mieux catholique tout court, saint Augustin, et l'autre protestant du XIX[e] siècle, J. H. Wichern. Là encore, il trouve une confirmation de ses analyses. Néanmoins, il n'est pas sans prévoir les difficultés que soulève sa méthode et, par là même, la doctrine issue des faits trouvés par la méthode; et pour répondre à ces difficultés, il a composé un long chapitre.

Une première difficulté saute aux yeux : a-t-on le droit de tenir pour valables des observations provoquées qui ne sont nullement des expérimentations au sens strict? Car il n'y a science du concret que là où l'on tient le concret, en sa genèse et en sa nature, par l'expérimentation?

Assurément, l'expérimentation parfaite serait celle qui nous rendrait maître de la production et de tous les éléments du phénomène. Mais il suffit de définir clairement un semblable idéal pour voir qu'il est irréalisé et irréalisable dans quelque science que ce soit, même dans les sciences dont les progrès ont été les plus surprenants. Il y a, en réalité, des degrés de perfection dans l'expérimentation, et il n'y a pas

(1) Il utilise surtout l'anthologie de Martin Buber : *Ekstatische Confessionen*, Iena, 1909.

lieu d'en dédaigner les plus bas degrés, lorsqu'on ne peut pas en atteindre de plus élevés. Dans le domaine de la psychologie religieuse, nous tiendrons pour utile toute expérimentation, quelque imparfaite qu'elle soit, pourvu qu'elle nous fasse avancer au-delà de ce que l'introspection révèle. Or les recherches pratiquées par la méthode des protocoles présentent, par rapport à l'introspection, au moins six avantages. 1) Elles réalisent un rapetissement des dimensions des faits religieux, ce qui permet d'étudier les structures fines inaccessibles à l'introspection portant sur de vastes ensembles. 2) Elles réalisent une simplification des faits, parce qu'elles mettent à part certains faits choisis à l'avance ou encore mieux certaines directions de processus. 3) Elles assurent une fixation durable de très courts moments de la vie. 4) Elles réalisent en certains cas un agrandissement des dimensions des faits et une clarification des processus, en particulier des processus de la conscience marginale. 5) Elles rassemblent des observations analogues (faits analogues chez plusieurs sujets ; mêmes fonctions entrant en jeu pour des contenus différents), alors que l'introspection n'atteint jamais que l'individuel. 6) Elles réalisent des variations des conditions des faits. Même la mesure du temps chronométré, qui semble à première vue assez frivole en matière de psychologie religieuse, est en certains cas une indication non négligeable, et elle assume un contrôle qui fait défaut dans l'introspection.

Une seconde difficulté paraît très grave : par des interrogations adressées à des sujets instruits, obtiendra-t-on autre chose que des réponses artificielles? Tout au plus fournira-t-on par là « des contributions à l'étude de la religiosité des gens cultivés ». On n'aura pas touché la religion spontanée du peuple, de la grande majorité des hommes, et surtout la seule qui importe, parce qu'elle est celle de la spontanéité et des origines. Et comment d'ailleurs se fierait-on légitimement aux protocoles, qui sont probablement influencés par les questions ou par l'autosuggestion, sans compter qu'il est très difficile d'exprimer des états qui se succèdent en un laps de temps très court? — Girgensohn répond à ces objections que le rôle de l'interrogation provoquée est de compléter l'observation commune, non de la supprimer. Jointe à

l'observation commune et à l'histoire, elle vérifie et contrôle les faits par la méthode qui ne les a pas trouvés. Quant à la suggestion et à l'autosuggestion, les expérimentateurs obvient à ces dangers par toutes sortes de moyens : ne pas dépasser le temps-limite au-delà duquel la reproduction des états est douteuse, empêcher par un contrôle discret les attitudes d'esprit stéréotypées, agir par contre-suggestion. Enfin l'expérimentateur arrive à connaître très bien les particularités de ses sujets; il en peut donc tenir compte. Et il doit expérimenter sur lui-même et multiplier les observations de même nature.

On a objecté en troisième lieu que l'expérimentation scientifique requiert des faits simples, susceptibles d'être reproduits à volonté. Or les faits religieux sont nécessairement des complexes aux éléments très nombreux, donc soustraits à la science. — Erreur atomistique, associationniste, répond Girgensohn : les faits religieux sont par leur nature essentielle des synthèses; à vouloir en prendre à part les éléments, on les anéantit et on met tout autre chose à la place. Le psychologue doit donc abandonner l'idée absurde de les engendrer en combinant des éléments simples; il ne peut que les décrire tels qu'ils sont, lorsqu'ils se produisent.

Girgensohn a-t-il répondu à toutes les objections que son livre soulève? Il en est une à laquelle il avait implicitement répondu par avance : s'il emploie, en matière de psychologie des sentiments, le langage courant, c'est parce que la science des sentiments n'est pas aujourd'hui assez fixée. Même en employant les concepts grossiers du langage courant, il est possible de proposer des énoncés psychologiques vrais, encore qu'ils demeurent plus ou moins vagues. — Mais il reste une dernière objection, la plus grave de toutes, à notre avis : des chrétiens ordinaires, répondant à des interrogations concernant leur expérience religieuse, feront-ils autre chose que reproduire ce qu'a mis dans leur âme l'éducation chrétienne? Comment discerner ce qui fait partie des conditions de toute expérience religieuse et ce qui a été déposé par la tradition sociale ou acquis par les exercices que cette tradition impose et règle? Si des Bouddhistes instruits rédigeaient des protocoles, n'obtiendrait-on pas un type d'expérience religieuse absolument irréductible au type des Luthériens de

Dorpat et également légitime, puisqu'il est réel et répandu à millions d'exemplaires ?

Nous ne croyons pas que la psychologie expérimentale soit en mesure, *par ses seules données*, d'écarter une semblable difficulté (1) : il lui faudrait étudier la conscience bouddhiste, par exemple, et comparer avec les autres, travail inachevable. Ce n'est pas à dire pourtant que le problème soit insoluble pour qui ne fait pas appel à la théologie. Chacun de nous peut fort bien réfléchir sur sa propre vie religieuse et voir si la structure décrite par Girgensohn y est réalisée. Mais alors, il n'envisagera pas cette structure comme un simple fait d'expérience : il l'envisagera comme une condition de son expérience religieuse, comme une « essence », à la manière des Phénoménologues décrivant les couches superposées des « intentions » qui constituent la conscience. C'est là pratiquer l'abstraction (2) philosophiquement et légitimement. D'ailleurs la sociologie et l'histoire, interrogées elles aussi philosophiquement, sont susceptibles d'apporter une confirmation valable. Nous croyons donc, pour notre part, que les enquêtes de Girgensohn apportent des résultats solides, pourvu qu'on attribue ces résultats à une psychologie qu'a interprétée l'analyse philosophique.

Sur tel et tel de ces résultats en particulier, par exemple sur la vie mystique continuant l'expérience religieuse commune, sur l'extase analogue aux phénomènes de la conscience marginale ordinaire, nous nous garderons bien d'instituer une discussion à la fin d'un article déjà trop long. Les théologiens examineront ces thèses discutables en les confrontant avec les documents. Il nous aura suffi de faire connaître, par une analyse, hélas ! trop sèche, un grand livre. Le lecteur comprend que, pour apprécier ce livre, il faut lire *in extenso* les documents sur lesquels sont fondées les thèses.

GASTON RABEAU.

(1) Comparer ce problème avec ceux qu'a traités si profondément M. Penido dans son article *Psychologie religieuse et Théologie, Revue Thomiste*, mars-avril 1932.

(2) Nous n'ignorons pas que les Phénoménologues, et Scheler notamment, dans son *Von dem Ewigen im Menschen*, prétend ne pas employer l'abstraction. Mais il est évident qu'il l'emploie.

La Religion selon S. Thomas d'Aquin [1]

La religion, justice envers Dieu : c'est ainsi que saint Thomas comprend cette haute vertu, la première des vertus morales, subordonnée pourtant aux vertus théologales. Le P. M. souligne l'intérêt de cette doctrine « pour la juste compréhension de ce qu'on appellerait volontiers la « spiritualité thomiste ». Saint Thomas, on le sait, ne trace point un traité de vie spirituelle, comme on les construit de nos jours. Il décrit l'organisme spirituel du vivant qu'est le chrétien en état de grâce... Or, dans cette description si complète, les théologiens... ont surtout, ces derniers temps, porté l'accent sur les dons du Saint-Esprit. Les vertus morales s'en sont trouvées quelque peu négligées. La religion cependant, qui est une vertu morale, nous offre, pour le bon équilibre de notre vie spirituelle, une doctrine de toute première importance. Ses actes sont le point de rencontre de nos forces spirituelles les plus hautes. Vertus morales, vertus théologales, dons, s'y rejoignent. Occasion unique de faire en notre vie la plus intérieure l'exacte distinction et la juste évaluation de toutes ces nuances spirituelles. « Ascèse et passivité » de la prière, « théocentrisme », « liturgisme », autant de questions qu cette vue précise contribuera à résoudre » (p. 6).

Dans ce premier volume, on trouvera en effet la pensée de saint Thomas sur la vertu même de religion; sur ses actes intérieurs : dévotion et prière; sur l'adoration, le sacrifice. D'abondantes notes font valoir les trésors de doctrine et de psychologie ramassés en ces fortes pages. On lira donc, et avec un intérêt croissant, les exposés lucides et chaleureux sur : Nos devoirs envers Dieu, Créateur et Maître, — la

(1) Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. La Religion.* Tome premier (II[a] II[ae], qq. 80-87). Trad. franç. par I. Mennessier, O. P. — Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1932; in-16, 397 pp. — Broché, 12 fr.; relié toile, 16 fr.

Révérence envers Dieu, — la vertu de Religion dans notre organisme spirituel et notre vie spirituelle, — la nature et la causalité de la Prière, — la notion de Sacrifice. Citons-en une page.

La question des rapports entre religion et vie spirituelle méritait bien de retenir l'attention. Le P. M. fait heureusement ressortir le rôle précis que joue la religion, par ses actes de dévotion et de prière, dans l'oraison mentale, et spécialement dans l'oraison théologale. « De quoi s'agit-il? De vivre notre vie divine. Et sans doute nous sommes maîtres de ces activités, ayant pour les exercer des vertus. De les faire croître aussi; et là encore nous savons que si cette croissance est don infus de Dieu, nous le pouvons, par nos actes, mériter. Mais nous éprouvons bien que notre infirmité, même enrichie de ces grâces, a besoin d'un surabondant secours de Dieu. Pouvons-nous prétendre à nous unir à lui plus fortement, si lui-même ne se penche vers nous? Faire faire par Dieu ce que nous nous sentons impuissants à faire seuls, c'est l'essence même de la prière : c'est ce qui motive en notre recherche de l'union divine l'activité de la religion. Elle nous tient en une attitude d'appel, pleine d'humble révérence et de désir désintéressé de Dieu... » (p. 329) Autre aspect : « ... L'efficacité pratique de l'oraison de foi vive vient justement de ce qu'elle implique normalement ce haut acte, par lequel notre vie morale peut être puissamment entraînée vers Dieu : la *dévotion*. Saint Thomas... fait de la dévotion un acte intimement lié à la dilection de Dieu et par où premièrement et réellement notre charité se fait « effective » et non plus seulement « affective »... Et cette dévotion est précisément à son avis un fruit de la méditation contemplative qui mesure notre néant aux grandeurs et aux bontés de Dieu. Dans la psychologie vivante de l'âme d'oraison, il y a donc, s'il s'agit d'oraison théologale, plus que de simples et particulières résolutions portant sur tel point déterminé de notre vie morale. Il y a l'exercice même, en son plus haut acte, de la plus grande des vertus morales, la religion : vertu qui porte aussi le nom de « sainteté », précisément parce qu'elle a le pouvoir d'entraîner puissamment toute notre vie vers Dieu, en hommage. » (p. 330)

fr. Hyacinthe Dondaine, O. P.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXVI

JUILLET 1933-SEPTEMBRE 1933

Études

D. Gorce. — Newman et les Pères :
I. — La vocation patristique de Newman . . [1]
II. — A l'assaut de l'anglicanisme . . . . . [65]
B. Lavaud. — Les souffrances de substitution chez Thérèse Neumann . . . . . [24]
— . — Comment Thérèse Neumann souffre et expie pour son prochain . . . . . [84]
G. Rabeau. — La psychologie religieuse de Karl Girgensohn. [51] et [108]

Chroniques

Hyac. Dondaine. — La religion selon saint Thomas d'Aquin. [126]
R. de Vaux. — Le Christ selon la chair . . . . . [45]

Bibliographie

Karl Girgensohn. — Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. . . . . [51], [108]
I. Mennessier. — La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. La Religion, t. I, trad. et notes. [126]
Ed. Dumoutet. — Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge . . . . . [45]
S. Thomas d'Aquin. — Somme théologique. La Religion, t. I, trad. et notes par le P. I. Mennessier. [126]

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).